ISTINA

SOMMAIRE

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

Aux sources des mouvements spirituels de l'Église Orthodoxe de Grèce :

Apostolos Makrakis ; ses intuitions apostoliques et spirituelles

ORIENT ET OCCIDENT

Diversité des Rites et Unité chrétienne

Dégel œcuménique en Égypte

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

A propos de la Bulle « *Regnans in Excelsis* » (1570)

***Foi et Constitution* à St Andrews (1960)**

REVUE TRIMESTRIELLE • 1960 • N° 3 • JUILLET-SEPTEMBRE
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

L'Église et le silence

On peut dire du silence ce qu'Esope disait de la langue : c'est la meilleure et la pire des choses. C'est pourquoi, sans doute, la sainte Ecriture nous avertit de bien prendre garde qu'il y a un temps pour parler et un temps pour se taire. Du silence, comme de la parole, on peut user bien ou user mal. On peut également faire violence à autrui en le contraignant à se taire comme en lui enjoignant de parler. Notre époque en fournit de nombreux exemples et il arrive que ces deux violences se conjuguent : l'une qui vous contraint de taire ce que l'on voudrait crier haut, et l'autre qui vous enjoint de dire ce que l'on ne pense pas.

*Il n'est certes pas nécessaire que nous donnions ici des précisions pour être compris : ce n'est pas sans raison que beaucoup de nos frères chrétiens ont été dits, en certains pays, appartenir à l'*Eglise du silence, *celle qui n'a pas droit de parler ou qui est obligée de le faire pour dire ce qu'elle ne pense pas, dans le sens tout au moins où on le lui fait dire.*

Ce n'est cependant pas à cet aspect des choses que nous voudrions nous arrêter aujourd'hui : il est assez connu et assez souvent traité pour que nous n'ayons ni motif d'y revenir, ni matière à y ajouter. Ce à quoi nous pensons, c'est au difficile devoir de l'Eglise en face des avantages et des risques du silence en son propre sein et à son propre sujet. Et c'est au prochain concile que nous songeons en abordant ce problème.

***

Il est tout d'abord manifeste que les autorités romaines, après avoir encouragé et favorisé le maximum de publicité sur l'annonce du concile et les buts qui, sous des formules générales, lui ont été assignés, ont voulu tout aussitôt se prémunir contre les inconvénients d'une discussion publique prématurée des questions qui y seraient débattues. En demandant aux évêques du monde entier, aux Congrégations romaines et aux Universités catholiques de soumettre à la Commission anté-préparatoire toutes les suggestions qui leur sembleraient utiles quant au pro-

gramme à proposer aux délibérations conciliaires, le Saint-Siège se devait de leur donner l'assurance d'une juste discrétion. Et de fait, ces réponses ont été consignées en de nombreux volumes, auxquels le public n'a pas accès, mais seulement les membres et consulteurs des Commissions préparatoires; encore sont-ils tenus strictement au secret sur le contenu de ces ouvrages. Si un premier choix a été fait, parmi toutes ces suggestions, comme devant être opportunément retenu comme matière du concile, ce choix lui-même n'a pas été ouvertement déclaré. Quant aux membres et consulteurs des Commissions et des Secrétariats préparatoires, le secret aussi leur est imposé sur leurs propres travaux; et si, comme il est naturel, ils peuvent en conférer entre eux en dehors des sessions qui en traitent, du moins ne peuvent-ils en donner écho autour d'eux.

Il n'est pas difficile de deviner les raisons de ces diverses précautions : le silence imposé a pour but de sauvegarder, des uns et des autres, l'entière liberté d'expression et de délibération. C'est là, en soi, un très grand bien, et l'expérience sanctionne, à coup sûr, l'opportunité de cette mesure. Mais, en tout, l'excès est un défaut. Et il est moins sûr que le silence quasi absolu, jusqu'ici observé, ne soit pas une des raisons principales pour lesquelles l'intérêt si vif, manifesté tout d'abord par le peuple chrétien à l'annonce du concile, s'est ensuite indiscutablement atténué, au point d'inquiéter les autorités elles-mêmes. Celles-ci se plaignent parfois que la presse religieuse — à défaut de la grande presse de qui l'on ne saurait l'attendre — ne fasse pas au concile, dans ses colonnes, la place qui lui revient. C'est précisément parce qu'au tout premier jour la restauration de l'unité des chrétiens avait été annoncée comme devant être au premier rang des préoccupations de l'assemblée conciliaire que l'intérêt avait été si vif dans le peuple fidèle, bien au-delà des limites confessionnelles de l'Eglise catholique. Une première et rapide déception a suivi lorsqu'il a été déclaré que ce but ne pouvait être considéré que comme lointain et ne ferait pas l'objet principal ni direct des délibérations attendues. On a dit aussi — et il fallait le dire, car c'est parfaitement exact — que le concile serait au premier chef et exclusivement une affaire intérieure de l'Eglise catholique, n'étant pas « œcuménique » au sens du Conseil de Genève, mais au sens d'une œcuménicité catholique; son retentissement au-dehors ne pourrait donc qu'être, sinon indirect, du moins à lointaine échéance. Depuis lors, le silence s'est fait sur tout cela, ce qui n'a pas peu contribué à obscurcir l'idée que le chrétien moyen pouvait se faire des questions susceptibles de retenir l'attention des Pères du Concile.

Generalia non movent, *dit l'adage : l'intérêt public ne se nourrit pas de lieux communs, mais de données concrètes; il se mesure, en outre, à leur actualité. Beaucoup de problèmes sont ressentis de façon aiguë par ceux de nos fidèles qui sont engagés dans les divers labeurs de l'Action catholique ou de l'Action*

sociale d'inspiration chrétienne. Ils souffrent déjà de n'avoir pas été consultés, eux aussi, du moins directement, lors des enquêtes anté-préparatoires. Sans doute gardent-ils l'espérance que leurs desiderata, *étant connus de leurs pasteurs, ont dû, sous une forme ou sous une autre, être consignés dans leurs réponses; on a même pu parfois leur en donner l'assurance. Mais le* black out *imposé sur le sort qui est réservé aux problèmes auxquels ils attachent le plus de prix ne peut manquer de les inquiéter.*

*C'est d'inquiétude aussi qu'il faut parler, si, des milieux de nos fidèles, nous passons à ceux de notre clergé; en France surtout, où tant de problèmes ont été agités dans un passé récent, non pas à propos de conceptions théoriques et abstraites, mais liés aux exigences les plus concrètes de l'apostolat moderne. C'est dans ce domaine que l'*aggiornamento, *la « mise à jour » de l'Eglise annoncée par le pape Jean XXIII comme la tâche propre du concile, avait soulevé le plus d'espérances, qu'il s'agisse d'engagement plus profond dans la vie de l'Eglise, de missions extérieures ou d'apostolat intérieur. L'inquiétude entretenue par ce silence est d'autant plus vive que si l'on a pu, sans qu'aucun secret pour autant ait été trahi, savoir que les Commissions travaillaient avec une grande ardeur, un joyeux entrain et dans un esprit de fraternelle compréhension, il n'y a aucun secret quant aux réticences, peut-être même aux résistances, qu'opposent aux réformes souhaitées certains milieux dont on se demande avec angoisse si, à la faveur du silence imposé, ils ne sont pas assez puissants pour les faire échouer dès avant le concile en leur en barrant la route, quel que soit l'appui qu'elles aient pu recevoir dans les Commissions.*

Pour dissiper ce malaise et ces inquiétudes, ils nous semble qu'il serait bien opportun de relâcher un peu la consigne du silence. Pourquoi, sans nommer les signataires, ne rendrait-on pas public, dans une large mesure, le résultat de l'enquête faite près des évêques, des Congrégations romaines et des Universités catholiques? Il existe déjà un dépouillement méthodique et une analyse de ces réponses. Le détail en importe peu pour le moment; mais des lignes générales s'en dégagent, offrant un tableau fidèle de l'état de l'Eglise et de ses aspirations. Si sur certains points on a pu observer, par exemple, une quasi-unanimité de l'épiscopat — et c'est lui qui, en communion avec le Souverain Pontife, aura à en décider au concile —, y aurait-il tellement d'inconvénients à les rendre publics et à provoquer à leur sujet des échanges de vues qui ne pourraient qu'être utiles aux délibérations dont elles feront conciliairement l'objet?

Sans doute les polémiques qui ont marqué, dans la presse, le premier concile du Vatican autour de l'infaillibilité du pape ont laissé de bien mauvais souvenirs. Les craintes que ces sou-

venirs ont éveillées quant au prochain concile ne pouvaient qu'être avivées par les développements qu'ont pris, de nos jours, les procédés de reportage et la manière provoquante de présenter les choses sous l'aspect, vrai ou supposé, par où elles doivent faire sensation. Les méfaits de ces mœurs contestables d'une presse sans scrupule, servie par les moyens les plus perfectionnés d'une information quasi instantanée, ne se comptent plus. Mais le mal, dans une mesure, porte en soi son remède, et un silence trop absolu ne peut que l'aggraver. D'ailleurs, la presse à sensation n'est pas celle qui fait autorité, et il est des organes d'information particulièrement sérieux qui auraient certainement à cœur de ne travestir les choses ni dans leur substance, ni dans leurs répercussions; encore faut-il prendre soin de les éclairer. Quant à la presse religieuse — et pas seulement catholique — elle a, en général, assez de dignité pour prendre au sérieux les choses sérieuses; ce serait lui faire injure que de sembler seulement ne pas vouloir lui faire confiance. L'important, dans l'affaire, est qu'à l'origine des nouvelles communiquées un discernement juste et impartial soit fait de l'opportun et de l'inopportun. C'est pourquoi la mise en place, le plus tôt possible, d'un organisme d'information sur la préparation du concile est universellement désirée. L'expérience qu'un tel organisme acquièrerait dès maintenant lui serait particulièrement utile lorsqu'il aura à informer non plus seulement sur la préparation du concile, mais sur ses délibérations elles-mêmes.

***

Il ne faudrait cependant pas s'exagérer l'étendue de la consigne du silence. Tous ceux qui ont fait parvenir à la Commission anté-préparatoire quelque suggestion; tous ceux qui, dans les Commissions préparatoires, ont pris à cœur de faire valoir tel ou tel point de vue; à plus forte raison, tous ceux qui, n'étant pas personnellement engagés dans ces travaux préparatoires, ont quelque opinion à présenter sur les sujets susceptibles d'être traités au concile, conservent pleine liberté de les exposer au grand jour et en public, que ce soit sous forme de conférences, d'articles de presse et de revue, ou d'ouvrages plus importants. C'est d'ailleurs ce qui se fait effectivement, mais qui pourrait — et peut-être même devrait — se faire davantage. C'est seulement dans cette mesure, en effet, que toute l'Eglise sera engagée dans la préparation du concile et que les Pères qui le constitueront pourront participer à ses délibérations en meilleure connaissance de cause.

Tout sera pour le mieux si chacun, à son poste et dans la mesure de ses responsabilités propres, sait, à la lumière de Dieu, discerner le temps de se taire et le temps de parler.

ISTINA.

Aux sources des mouvements spirituels de l'Église de Grèce

III

Apostolos Makrakis : ses intuitions apostoliques et spirituelles

M.-J. Le Guillou, O.P.

L'Eglise de Grèce se trouvait au milieu du siècle dernier dans une situation difficile : le peuple manquait de formation religieuse[1]; le haut clergé ligoté par sa liaison avec le pouvoir était incapable de comprendre la situation[2]; la formation sacerdotale, très déficiente, commençait à peine; les prédicateurs étaient pratiquement inexistants; la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes n'avait aucune tradition derrière elle et cherchait sa propre voie[3]. La pression des idées occidentales se faisait de plus en plus sentir : la propagande protestante s'infiltrait peu à peu[4], les milieux de la bourgeoisie dirigeante étaient, de fait, gagnés aux idées voltairiennes et révolutionnaires[5];

1. Cette situation est fort compréhensible si l'on se rappelle l'occupation turque, la guerre de l'indépendance et la désorganisation intérieure de l'Église de Grèce : voir à ce sujet les articles précédents.

2. Cf. sur ce sujet, *Église et État aux XIXe et XXe siècles*.

3. Nous reviendrons sur la formation sacerdotale dans une prochaine étude sur la théologie néohellénique et la formation théologique du clergé orthodoxe.

4. Cf. les deux précédents articles. Nous reviendrons *ex professo* sur ce sujet.

5. Cf. les pages que nous citons plus loin de Makrakis sur les motifs de sa venue à Athènes.

l'athéisme moderne se faisait des adeptés et le danger ne cessait de s'amplifier tout au long du XIXe siècle[6].

Les moines, sensibles à l'exemple encore bien vivant de Cosmas l'Etolien, furent les premiers artisans de réveils religieux malheureusement sporadiques. Cosmas Phlamatios[7], Christophore Panagiotopoulos, surnommé par le peuple Papoulakos[8], Ignace Lampropoulos[9], inaugurèrent un effort de formation religieuse populaire qui ne sut pas suffisamment, il est vrai, se préserver de déviations politiques.

Les attaques vigoureuses de Phamatios, originaire de Céphalonie, contre les protestants et les francs-maçons, lui valurent l'exil de la part du gouvernement anglais. En 1840, il s'installa à Patras comme prédicateur et parcourut tout le Péloponnèse : il entretenait avec ses auditeurs une importante correspondance, véritable suppléance au manque de journaux.

Il fit, en 1842, la connaissance d'Ignace Lampropoulos et de Papoulakos. Celui-ci, moine du monastère de Mega Spilaion, sans culture aucune, obtint du Saint-Synode la permission de prêcher. A partir de 1847, il parcourut toute l'Achaïe, regardé comme un prophète et un apôtre par le peuple. Avec d'autres moines, comme lui membres de la « Confrérie Philorthodoxe[10] », il en vint peu à peu à une prédication de style politique, demandant la déposition du roi catholique, véritable déshonneur de la Grèce Orthodoxe. Après avoir publié une encyclique adressée au clergé et au peuple de Laconie, demandant de ne plus suivre cet homme qui « détruisait l'enseignement authentique de l'Evangile de Jésus-Christ », le Saint-Synode intervint en 1852 pour déclarer que la « foi orthodoxe ne courait aucun danger[11] ». A la suite de diverses péripéties, Papoulakos fut arrêté avec les autres membres de la « Confrérie Philorthodoxe », et exilé au monastère d'Andros, où il mourut en 1861. Ignace Lampropoulos qui, grâce à sa correspondance, avait continué son apostolat en prison, fut finalement relégué au monastère du Mega Spilaion. Il eut là un grand rayonnement par sa correspondance, son activité de confesseur auprès des pèlerins, et son enseignement auprès des

6. A la fin du siècle un éditeur athénien, Fexi, se fera le diffuseur des idées matérialistes en Grèce.

7. Sur Cosmas Phlamatios, cf. Gérasime I. Konidaris, *Résumé. Histoire ecclésiastique de la Grèce* (en grec), Athènes, 1938, p. 376. Chrysostome Papadopoulos, *Apostolos Makrakis* (en grec), Athènes, 1939, pp. 57-58.

8. Sur Christophe Panagiotopolous, *ibidem*, p. 376. Cf. aussi Χωστῆ Βασιά, Ὁ Παπουλάκος, New York, 1952.

9. Sur Ignace Lampropoulos, *ibidem*.

10. *Ibidem*.

11. La propagande russe depuis le XVIIIe siècle avait toujours rêvé d'un empire grec sous un prince orthodoxe et le parti russe avec les sociétés secrètes *Le Phénix*, puis *L'hétaizie philorthodoxe*, tenait l'opinion en alerte en préconisant l'insurrection des provinces grecques de l'Empire ottoman.

moines qu'il forma : Eusèbe Mathopoulos, le futur fondateur de Zoï, Kallistos Eustaltion, Spiridon Gianouleas, Gabriel Papanikolas, Nil Nikolaïs, Iérothée Metropoulos, Elie Vlachopoulos. Par sa doctrine, son sens du renouveau religieux à instaurer, il les prépara à devenir les élèves de celui qui allait être à l'origine immédiate du réveil religieux de la Grèce contemporaine, Apostolos Makrakis.

C'est bien, en effet, d'un réveil religieux national qu'Apostolos Makrakis voulait avoir l'initiative quand, prophète chargé de rappeler à son peuple sa mission, il commença sa première prédication à Athènes par ces mots, véritables témoins de sa conscience de l'actualité de la Parole de Dieu : « Aujourd'hui la Parole vient frapper les oreilles des épigones de 1821 et, pareille au son de la trompette, éveiller les enfants des héros de l'indépendance, ces enfants qui dorment le sommeil déshonorant d l' « inertie[12]. »

Qui donc est Apostolos Makrakis[13] ?

Pour le comprendre, il importe de connaître les grandes lignes de sa vie et ses intuitions maîtresses.

I. — Sa vie

A. Makrakis est un laïc; il naquit en 1831, à Siphnos, île des Cyclades, où il fit ses premières études; appelé par son père,

12. Cf. D. S. Balanos, *Apostolos Makrakis*, dans Grégoire Palamas (1920, pp. 65-112, p. 74). Cette étude parut aussi en brochure de 52 pp. Salonique, 1920, p. 14.

13. Il existe une abondante littérature sur Makrakis, tout entière bien entendu en grec, à part les articles de V. Grégoire et de Mgr Petit. Si l'on excepte les articles de Michel Galanos, un des disciples de Makrakis à sa mort, sous la signature de Amerolitou (*Acropolis*, 28, 29, 30 déc. 1905; 4, 7 janv. 1906) et de Polycarpe Synodinos, *Biographie* dans *Nea Sion* (1906), pp. 486-493, 618-635, le premier ouvrage est celui de Balanos, cité dans la note précédente. M. Minas Charitos a édité aussi une *Histoire du maître de la nation grecque, inspiré de Dieu, Apostolos Makrakis*, Athènes, 4 vol. (1920, 1921, 1924, 1929). Ces volumes rassemblent surtout des documents. De l'ouvrage de Balanos, dépendent l'article de V. Grégoire, *Un réformateur laïc dans l'Église grecque, Apostolos Makrakis* (1831-1905), dans *Échos d'Orient*, 1920, pp. 403-414, et l'article de Mgr Petit, *Macrakès* (*Apostolos*), D.T.C., t. IX, 2, col. 1503-1507, avec une bonne biographie de Makrakis.

Puis a paru une grande étude de Chrysostome Papadopoulos, *Apostolos Makrakis*, Athènes, 1939.

Signalons encore : Ézéchiel Belanidiotis, *Apostolos Makrakis, réfutation de la critique* (dans *Grégoire Palamas*, 1921), et du même, *Les deux idées philosophiques du maître, Apostolos Makrakis* (dans *Ecclesiasticos Pharos*, K.B., tiré à part); G.N. Androulidakis, *Grande Encyclopédie hellénique*, t. ΙΣΤ', pp. 544-545.

Sur l'édition anglaise de Makrakis, sur les textes de son procès édité en anglais, cf. V.U.C., novembre-décembre 1959, pp. 97-98.

cuisinier chez un riche Phanariote (représentant de Chypre auprès de la Porte, très mêlé au monde ecclésiastique, Tselepis Panagiotakis Kamesos), il vint à Constantinople pour y suivre les cours de l'Ecole Nationale[14]. De 1853 à 1856, il fut le secrétaire de l'évêque de Methymni Agathangelos. Très religieusement formé par sa mère, il avait rêvé du martyre et il eut un premier choc en entendant parler de l'incroyance moderne[15]. Ame d'une imagination ardente, gratifié lors de son voyage à Constantinople d'une vision de la Vierge lui présentant son Fils, il pensa très vite être choisi comme disciple et serviteur du Christ et avoir la vocation de présenter au monde « la Parole Catholique, la Vérité Catholique, le lien entre Dieu et le monde, le centre catholique dont tout dépendait[16] ». Il se lia avec les théologiens, prêtres et laïcs du milieu constantinopolitain, entre autres à Etienne Karatheodoris, très marqué par l'antipapisme[17].

Ces perspectives « catholiques » sont cependant profondément teintées, comme il se devait dans ce milieu, d'hellénisme byzantin : il sera le nouveau Moïse, le nouveau Samuel, qui délivrera le peuple grec encore soumis au joug ottoman et le rappellera au sens de sa mission religieuse. Dès 1856, il rêve de résoudre par une action d'éclat la question d'Orient, traitée à cette époque au Congrès de Paris. Un chrétien et un Turc pénétreraient ensemble dans un brasier ardent, porteur l'un de l'Evangile, l'autre du Coran, et le pouvoir resterait à celui que les flammes épargneraient. Le P. E. Karathéodoris eut le bon sens de le détourner de ce projet.

Devant l'échec de sa tentative, il se tourna vers l'éducation de la jeunesse et dès 1856 il enseigna au lycée de Spiridon Patmios, à Constantinople, la philosophie, les mathématiques, la littérature ancienne[18]. Ayant de plus en plus pris conscience qu'une réforme profonde était nécessaire et qu'une vraie vie chrétienne exige une vraie conversion, le jeûne, la prière, l'aumône, la communion fréquente, il se mit en devoir de transformer spi-

14. Cf. Chrysostome Papadopoulos, *op. cit.*, p. 24.

15. Cf. le texte cité plus loin dans le paragraphe « Les intuitions fondamentales : *a*) Vue d'ensemble ».

16. *Ibidem.*

17. Nous avons lu du P. Karatheodoris (1789-1867) les ouvrages suivants : Προλεγόμενα εἰς τοὺς παπνοτικοὺς ἐλέγχους, Constantinople, 1850. — Λογὸς ἐκφωνήθεις ὑπὸ τοῦ Κ. Αλεξάνδρου Καραθεοδωρῆ, ἐν τῇ κατὰ τὴν ξοὴν Ἰανουαρίου 1872, ἐν τοῖς πατριαρχείοις συγκροτηθείσῃ Γενικῇ Συνελεύσει. — Voir aussi : Μετάφρασις ἀπὸ τὸ Βουλγαρίκον. Ἀπάντησις εἰς τὸν λόγον τοῦ Κ. Σ. Καραθεοδορη. Bielgorski, 1960. — Nous aimerions connaître davantage ce personnage : peut-être une étude le concernant nous éclaire-t-elle sur les influences subies par Makrakis. Gédéon ne nous donne que quelques renseignements trop succincts (cf. M. Γεδεών' Χρονικὰ τῆς Πατριαρχικῆς Ακαδημίας, Constantinople, 1883, pp. 155-156). Voir la note 45.

18. Cf. ce qu'il en dit lui-même à mots couverts dans le texte cité plus loin, quand il parle d'empêchement à son action sur la jeunesse.

rituellement ses élèves. Il les réunit donc tous les dimanches pour leur expliquer l'Evangile et le Psautier, et chaque soir pendant une heure il leur enseignait l'Ecriture Sainte. Il les invitait enfin à voir dans l'Eucharistie la source de toute la vitalité chrétienne et les engageait à communier une fois par mois. Cette pratique nouvelle ayant mis en émoi l'archevêque de Péra et le patriarche, Makrakis, traité de fou « modernisant » par la hiérarchie, voulut en appeler au peuple, qui resta indifférent, trouvant que trop de religion n'est pas l'affaire de ces jeunes gens destinés au commerce [19]. Makrakis indigné contre ces « frelons qui, pour avoir revêtu le manteau épiscopal et ceint la mitre, se croyaient autorisés à dominer l'Eglise d'une façon hautaine [20] », se mit alors à écrire. Il publia en 1858 *La découverte du trésor caché*, c'est-à-dire du Christ, Parole de Dieu, centre du monde : nous avons là l'essentiel de ses idées, surtout si nous y ajoutons un petit livre paru deux ans plus tard, *La cité de Dieu, ou l'Eglise bâtie sur la pierre, ou la société humaine dans le Christ* [21]. Ce que Makrakis souhaite c'est une société humaine dans laquelle s'exprime en plénitude la Royauté du Christ, une sorte de théocratie byzantine renouvelée. L'échec de ces deux petits livres le tourna vers la prédication populaire, au carrefour des rues, et l'amena à se rendre à Athènes : l'archevêque de cette ville lui interdit l'accès de l'ambon. Il revint donc à Constantinople, puis partit pour Paris décidé à se mesurer avec cette incroyance dont il avait entendu parler. Là, il rencontra des néocartésiens et écrivit en français une série d'ouvrages : *la réfutation du scepticisme, le critérion de la vérité, et la vérité elle-même; le vrai Jésus-Christ opposé au faux imaginé par Ernest Renan et par son école sceptique; la science de Dieu et de moi-même, ou le Dieu des chrétiens démontré par toutes les méthodes de la science, par les méthodes déductives, par la méthode inductive et par la méthode psychologique; l'arbre de la vie et l'arbre de la science du bien et du mal, ou la philosophie chrétienne et la philosophie moderne* [22]. Ayant ainsi mesuré le danger de la culture occidentale déchristianisée, de retour à Constantinople en 1864, il donna une série de conférences sur la nature et la mission de l'Eglise [23].

1866 marque l'année décisive : il vint se fixer à Athènes au petit monastère de Kaisariani au pied de l'Hymette et sur un

19. Cf. D. S. Balanos, *op. cit.*, p. 9.
20. *Ibidem.*
21. Le Christ, l'Église, ce sont au fond les deux thèmes essentiels de notre auteur.
22. Ces livres sont, on le voit, des ouvrages d'apologétique : si l'on ne prêtait attention à l'intention qui les traverse, c'est une apologétique sans grande valeur.
23. On remarquera comment toute la réflexion de Makrakis le ramène toujours à l'Église.

petit âne descendit chaque jour à Athènes donner des conférences sur la place de la Concorde. Son bâton portait la triple inscription : « Pneuma, Nous, Dunamis. » Il est difficile d'imaginer l'impression produite par cette prédication nouvelle sur un peuple privé depuis longtemps de l'écoute de la Parole de Dieu[24].

Dès l'année suivante, il fonda un journal, *La justice*, où il publia ses conférences de l'année précédente : il s'y attaqua à l'impiété des professeurs officiels, à la franc-maçonnerie dont l'influence grandissante atteignait même le haut clergé[25]. Il abandonna la rédaction du journal au bout d'un an, fut l'objet d'une arrestation en raison de ses attaques contre le gouvernement, mais fut acquitté. En 1868, il suscita un nouveau journal, *Le Logos*, avec les bénédictions du Saint-Synode, et s'attaqua, en réformateur conscient de sa mission, à tous les maux de la société grecque. Makrakis, en effet, dénonça d'une part la simonie qui rongeait l'Eglise, d'autre part la pénétration des idées positivistes et athées dans l'éducation populaire et dans l'Université devenue un foyer d'obscurantisme[26]. Avec une liberté souveraine, il s'en prit nommément aux évêques, aux professeurs, aux ministres, voire même au roi, et les difficultés surgirent innombrables : les polémiques entre lui et les professeurs d'Université, entre autre Vimbos[27], se multiplièrent, et les épithètes d'hérétique, de blasphémateur, de maître hétérodoxe, vinrent sous la plume. Finalement, Makrakis proposa en 1871 un nouveau commentaire du passage de la Genèse : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière », dans lequel il soutenait la division trichotomique de l'homme : corps, âme, esprit. L'esprit était l'Esprit-Saint, principe non seulement de vie surnaturelle, mais naturelle, entrant comme partie intégrante et essentielle dans le composé humain[28]. Il en résulta un tel concert

24. Cf. en particulier Chrysostome Papadopoulos, *op. cit.*, p. 32.

25. Apostolos Makrakis publia toute sa vie des séries de brochures contre la franc-maçonnerie. Voir la bibliographie de Mgr Petit.

26. Cf. son jeu de mots : Πανεπιστήμιον — Πανκοτιστήριον.

27. Vimbos ayant demandé à Makrakis des explications sur son opinion qui faisait de la divinité du Christ le complément de son humanité fut dénoncé par notre auteur au Saint-Synode comme hérétique et blasphémateur. C'est Vimbos qui, membre du Saint-Synode, obtiendra la première intervention de cet organisme contre Makrakis.

28. Voici ce qu'il écrivait déjà dans sa critique de la philosophie cartésienne :

> Nous venons de constater et de distinguer les faits principaux qui se passent dans l'âme; nous devons maintenant les analyser, pour saisir le nombre de leurs éléments et le rôle que chacun joue pour la production de ces phénomènes. La sensation, comme nous l'avons vu, sans sujet et sans objet est impossible. La conscience, fait analogue à celui de la sensation, ne peut se faire sans le concours de ces deux éléments, dont l'un agit sur l'autre, et dont l'effet s'appelle conscience. Ce mot, littéralement analysé, veut dire « savoir ensemble » ou « avec ». La préposition *con* suppose nécessairement deux choses, et le mot *conscience* ne peut signifier que savoir par le concours de quelque chose. Le mot grec *syneidesis*, composé de la préposition *syn*, « avec » ou « ensemble »,

d'accusations que le Saint-Synode, pris de peur, révoqua son encyclique favorable à *Logos*, sous le prétexte que celui-ci s'était écarté du droit chemin. L'imagination de Makrakis, fouettée par toutes ces contradictions, s'exalta, si bien que, malade, il refusa l'intervention médicale, attendant un miracle du ciel; il dut fina-

et de *eidesis*, « savoir », ne signifie que ce que nous venons de dire. *Si donc le fait de la conscience suppose nécessairement le concours de deux éléments, on aura le droit d'admettre que l'un c'est nous-mêmes, le moi, l'âme; et que l'autre doit être l'Esprit de Dieu.* Car il est vrai que nous ne sommes pas la cause de notre conscience et qu'il ne dépend pas de nous d'avoir conscience de notre existence.

La conscience est un phénomène qui passe et qui revient à nous, comme sur l'horizon le lever et le coucher de soleil. Nous la perdons pendant le sommeil et en d'autres circonstances, et nous la retrouvons sans aucun effort de notre volonté. Il est absurde de croire que je suis la cause d'un phénomène pour la production duquel ma puissance est nulle; il est logique de constater seulement que je suis le sujet de la conscience et de chercher sa véritable cause. Tout phénomène demande une cause analogue à sa nature; la cause de la conscience ne peut être qu'un esprit savant, capable de nous communiquer la science ou la connaissance de nous-mêmes, et cet esprit ne peut être que celui de Dieu. La Bible, à son tour, confirme cette conclusion scientifique par une foule de témoignages. Moïse d'abord, au second chapitre de la Genèse, en nous racontant l'histoire de la création de l'homme, a dit : « Le Seigneur Dieu dirigea sur le visage de l'homme un souffle de vie, et l'homme devint en une âme vivante. » On a dit que ce souffle de vie était l'âme elle-même qui anima le corps créé déjà de la terre; mais si l'on fait attention à l'expression de la Bible, si l'on rapproche ce passage des autres de même nature, on verra clairement que le souffle de Dieu n'était pas l'âme, mais l'esprit qui vivifia l'âme, laquelle existait alors créée avec le corps, mais laquelle ne vivait pas encore. La Bible n'a pas dit que le Seigneur Dieu dirigea sur le visage de l'homme une âme vivante, mais un souffle de vie qui fut la cause que l'homme devint en une âme vivante. « Le Seigneur Dieu dirigea sur le visage de l'homme un souffle de vie et l'homme devint en une âme vivante. »

Jésus-Christ, après sa résurrection, dit saint Jean, souffla sur les apôtres en disant : « Recevez le Saint-Esprit ! » Le souffle de Jésus-Christ, tout à fait semblable au premier souffle dirigé sur le visage du premier homme, communiqua aux apôtres l'Esprit de Dieu et non pas une âme. Si le premier souffle de vie était l'âme elle-même, l'âme ne serait plus une créature, mais une émanation de Dieu, l'Esprit de Dieu, erreur que la Bible dément de plusieurs manières. La Bible distingue toujours l'Esprit de Dieu qui est en l'homme de l'homme lui-même, et par l'homme elle entend l'âme et non pas le corps. L'homme n'est que terre et poussière. « Je sais, Seigneur, dit Abraham, que je suis terre et poussière. » Mais l'Esprit de Dieu qui est en nous est incorruptible. Le livre de la Sagesse dit : « O Seigneur, ton Esprit incorruptible est en tous. C'est pour cela que tu convaincs doucement de leurs crimes ceux qui pèchent et que tu les avertis des fautes qu'ils font, et que tu les instruits, afin que, se séparant de la méchanceté, ils croient en toi, ô Seigneur. »

Saint Paul dit aussi : « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui réside en vous, et qui vous a été donné de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes ? Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un profane le temple de Dieu, Dieu le perdra. Ce temple de Dieu est saint, et c'est vous qui êtes ce temple » (I Cor., VI, 19, et III, 16). Dieu châtie les méchants en leur ôtant d'abord son Esprit. Avant de faire le déluge, il dit : « Mon Esprit ne restera plus chez ces hommes, parce qu'ils sont devenus chair. » Le prophète David priait Dieu de renouveler en lui le Saint-Esprit, qui l'avait abandonné à cause de ses péchés. Enfin, c'est par le Saint-Esprit que Dieu récompense les justes; c'est par le Saint-Esprit que Jésus-Christ a récompensé la fidélité de ses apôtres; c'est par le Saint-Esprit que vivent les chrétiens. On ne peut donc confondre le souffle de Dieu, ou l'Esprit de Dieu, avec l'âme; la science les distingue l'un de l'autre; la Bible confirme la science; celle-ci, à son tour, détermine avec précision le vrai sens de la Bible (*The Tricompositeness of Man*, dans *The Paramount Doctrines of Orthodoxy*, Chicago, 1954, pp. 2-3).

On voit ainsi à la fois l'intention fondamentalement religieuse de Makrakis et son manque de rigueur de pensée. Il n'a pas su situer les différentes pensées à leurs divers niveaux et il est tenté par un concordisme biblique soi-disant scientifique.

lement se résigner à l'amputation de sa jambe gauche. Mais sur son lit de souffrance il écrivit son apologie où il défendait la composition trichotomique de l'homme [29]. La dichotomie du composé humain n'était pas, disait-il, un article de foi, et la doctrine de quelques Pères de l'Eglise ne saurait tenir contre l'Ecriture et la science, car seule l'interprétation de l'Ecriture par l'Ecriture, par la raison et la logique scientifique, est le critère de la vérité.

On se mit alors à crier au scandale et à l'hérésie, et les années qui suivent ne sont qu'une longue lutte chaque jour plus vive. En 1872 le Saint-Synode prit parti contre Makrakis, en faisant l'éloge d'une dissertation dirigée contre notre auteur et composée par un professeur de Patras, C. Nestoridis. Grâce au journal *La paix*, fondé en 1874, remplacé à nouveau par *Le Logos* en 1876, — dans l'article-programme il déclarait : « Nous voulons la paix. Or la paix suppose la guerre. Donc, fourbissons nos armes », — la polémique ne cessa de s'amplifier et le ton monta.

Justement, un scandale de corruption venait d'éclater : des évêques venaient d'acheter leurs sièges à des ministres. Makrakis fulmina. Les tribunaux civils condamnèrent les simoniaques, le Saint-Synode les désapprouva et les suspendit pour trois ans. Mais trouvant cette mesure trop bénigne, Makrakis s'en prit au Saint-Synode et aux métropolites. Puis gémissant sur les dangers courus par la jeunesse livrée à tous les docteurs de nouvelles doctrines et spécialement à Coraïs [30], il mit en cause l'Université, et il décida de fonder une nouvelle école pour enseigner les principes d'une véritable philosophie et d'une véritable éducation chrétienne : il réunit alors autour de lui un groupe d'hommes qu'il forma. Citons entre autre Hiérothée Mitropoulos, Eusèbe Mathopoulos, Athanase Georgiou, Melkisedeck Phroudakis, Ignace Sakellarion, archimandrites et hiéromoines; Elie Vlachopoulos, Spiridon Gianouleas, prêtres; Théoclite Ionnidis, Gervasios Konstantinidis, Nil Nikolaïs, Niphon Dimopoulos, hiérodiacres; Dialismas et Galanos, laïcs que nous retrouverons dans les mouvements spirituels postérieurs. Et Makrakis n'hésitait pas à déclarer : « Comparer l'Université d'Athènes à l'école de Makrakis, c'est comparer les ténèbres à la lumière, le mensonge à la vérité, la folie et l'erreur à la sagesse et à la science, le venin du serpent à l'eau de la vie ... etc. L'air vicié qui s'échappe de l'Université répand le marasme sur toute la nation [31]. »

Emu par ses attaques renouvelées contre la hiérarchie simo-

29. On perçoit ici, sur le vif, le manque de méthodologie théologique de notre auteur. Au cours de ces discussions on voit à quel point la notion de tradition est imprécise et combien un effort de clarification s'imposerait : il n'a malheureusement jusqu'ici jamais été tenté à notre connaissance.

30. Il est clair que pour Makrakis la racine de tous les maux c'est la tendance à l'occidentalisme et donc Coraïs.

31. Sur ce texte, cf. V. Grégoire, *op. cit.*, p. 410.

niaque, poussé par les ennemis de l'Université, le Saint-Synode lança en 1878 une encyclique contre Makrakis. Celui-ci et ses amis formaient une secte égarée dans ses doctrines, vigoureuse dans son action, qui par sa folie de réformes radicales, rappelait les vieilles hérésies de Valentinien, Tatien et Apollinaire. Elle enseignait en effet la composition trichotomique de l'homme, elle abrégeait la liturgie de la messe, elle invitait ses adeptes à la communion hebdomadaire après une confession réciproque des uns aux autres. Des femmes même, disait-on, s'installaient au tribunal de la pénitence. Le gouvernement intervint : ce fut la fermeture de l'école de Makrakis, de son église, l'arrestation de ses prêtres, la dispersion de ses professeurs et de ses élèves. Makrakis s'en prit à l'encyclique, « cet écrit de ténèbre, œuvre de gens hors la loi et simoniaques », aux hiérarques « simoniaques », au premier ministre, « ce tyran, ce chef de bandits[32] », et il n'eut pas de peine à montrer que la plupart des accusations manquaient de fondement. Il fut cependant condamné successivement à deux mois de prison pour ouverture illicite d'école, à deux ans de prison pour crime d'hérésie, à deux autres enfin pour outrages aux autorités ecclésiastiques. De fait, le procès pour crime d'hérésie, qui dura du 1er au 17 mars 1881, donna lieu à de nombreux incidents et son arrêt fut annulé par la cour de cassation pour vice de forme et le prévenu renvoyé au tribunal de Nauplie. Ce second procès n'eut jamais lieu, et Makrakis rendu à la liberté continua plus que jamais son apostolat. Cependant certains de ses disciples et les prêtres qui étaient avec lui se soumirent au Saint-Synode et condamnèrent la division trichotomique de l'homme. Sans cette attitude religieuse de ses disciples, un schisme eut sans doute vu le jour.

Après un échec aux élections, Makrakis fonda un *Syllogue panhellénique politique* sous le patronage de Constantin le Grand, pour poursuivre le but d'établir le règne de Dieu sur la terre par la reconquête de Constantinople. Ses idées de domination théocratique semblèrent s'exaspérer à la mesure des contradictions. Cependant il n'en continua pas moins son œuvre; il fit paraître son commentaire du Nouveau Testament, puis son ouvrage *Philosophie et systèmes philosophiques* en quatre volumes.

Après avoir essayé de réunir les prêtres dans une sorte de confrérie, malheureusement interdite par la hiérarchie[33], il fonda en 1901 une école de haute politique à laquelle il donna le nom de *Platon*. Enfin le 24 décembre 1905 après avoir écrit un article et refusé du repos, « Du repos, on ne se repose que là-haut », il mourut à l'âge de soixante-quatorze ans, sans s'être réconcilié avec l'Eglise officielle.

32. *Ibidem*, p. 411.
33. Cette *synaxis presbyteron* sera le modèle des groupes de prêtres qui verront plus tard le jour.

II. — Les intuitions fondamentales

a) *Vue d'ensemble.*

Cette vie mouvementée est commandée par la découverte du Christ comme vérité catholique, lumière du monde, capable de conduire le monde entier au bonheur. Elle éclate dans un texte conçu dans la ligne des théophanies de l'Ancien et Nouveau Testament, dans lequel Makrakis a présenté lui-même l'éclosion et la signification de sa vocation.

Enfant, mon âme était toute suspendue au très doux nom du Sauveur, ami des hommes, dont j'espérais tout ce que je désirais. Je lisais avec empressement les exploits des martyrs pour le Christ, et stupéfié par l'insensibilité de cœur des persécuteurs de la foi, je donnais toute ma sympathie aux courageux athlètes et je sentais s'allumer en moi le désir de jouir, s'il était possible, de la mort du martyre. Ayant achevé dans ma patrie les études scolaires, je quittais ce cher pays avec le désir d'apprendre, et demeurant dans cette illustre ville de Constantinople je devenais élève de la grande école nationale à Xirokrini. Là, pour la première fois j'entendis que des savants européens niaient la Divinité du Christ, et je ne pouvais comprendre comment devant tant de miracles et tant de sang des martyrs, sur lesquels j'appuyais ma foi au Christ, des savants pouvaient ne pas croire en lui. L'écoute de cours de philosophie, la lecture d'ouvrages pour et contre, les conversations sur ce sujet me montrèrent les traits enflammés du Malin dirigés contre notre foi irrépréhensible. Et je priais le Seigneur de tout mon cœur et je dis : « Donnez-moi, mon Seigneur, l'éloquence et la sagesse pour fermer et museler la bouche de tous vos ennemis, parce que j'ai été pris de zèle pour votre nom et pour votre gloire, sachant que vous êtes, vous la Vérité, Dieu et Seigneur. Et à ce moment le Seigneur me donna au-delà de tout ce que j'avais demandé ou conçu, et je sus alors que Jésus-Christ, hier et aujourd'hui, est le même dans les siècles, exauçant les prières de ceux qui l'invoquent, petits et grands. Je sus aussi que le Seigneur m'avait choisi comme son disciple éternel, qu'il a de son Père qui l'aime avant la création du monde, puisqu'il a prié pour ceux que lui a donnés son Père, dans l'attente de sa vénérable Passion. Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ceux-ci soient avec moi, afin qu'ils voient ma gloire, celle que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde. Et moi, selon cette prière de mon Seigneur, je le contemplai *Parole catholique, par laquelle tout était pensé, disposé et prédestiné, la vérité catholique expliquant toute vérité et comblant le désir infini de savoir que tout homme a en partage par nature.* Je le contemplai, Loi catholique de l'action, par laquelle tout exista, et sans lui n'existe rien de

ce qui existe, et sans lui rien ne peut exister. Et je le contemplai Bien absolu comblant tous les besoins de toutes les pauvres créatures et par lequel est sauvé tout ce qui est sauvé. Je le contemplai comme la Beauté au-dessus de toute beauté, éternel objet de complaisance de Dieu et Père, repos du Saint-Esprit, et les anges et les hommes qui prenaient en lui leur complaisance et leur repos. *Je le contemplai lien entre Dieu et le monde, centre catholique autour duquel toutes choses tournent et retournent.* Et en voyant cette gloire de mon Seigneur je baissai les yeux vers les fils des hommes qui habitent la terre et je vis les uns philosophant dans le labyrinthe de l'erreur, niant la vérité catholique et ne pouvant voir aucune vérité, les autres rois et gouvernants transgressant pratiquement les lois parce qu'ils n'étaient pas soumis à la loi catholique de l'action, les peuples enfin pauvres et tourmentés par ignorance de celui qui comble tout désir de bien. Je vis celle qu'on dit l'Eglise divisée, dans la confusion, pleine d'oppositions, frappée de terribles fléaux, comme l'erreur, l'iniquité, le dénument, l'hérésie, la mauvaise vie, et je fus troublé en esprit et je me lamentais, et je priais le Seigneur pour le salut de toute âme vivante qui se meut sur la terre et je dis : « Seigneur, si tu as voulu nous engendrer par la parole de vérité, conduis-nous vers ta vérité, vers ton Fils et Verbe, et unis-nous à lui d'un lien infrangible dans l'esprit de vérité. » Et mon âme conçut le désir que soit béatifiée dans le Christ toute l'humanité qui est sur la terre et depuis j'ai poursuivi la réalisation de ce désir avec la force que m'a donnée le Seigneur, et je la poursuivrai jusqu'à ce que le Seigneur l'accomplisse, car je ne l'avais pas avant et c'est le Seigneur qui l'a fait croître en moi. Et tout d'abord contemplant les maux des hommes je priai le Seigneur de les guérir, par les moyens qu'il sait, puisqu'il est le Dieu des connaissances, le Dieu qui prépare ses desseins. Quant à moi, je l'accomplissais selon mon possible en travaillant auprès de la jeunesse pour leur bien selon le Christ. Mais quand je rencontrai empêchement, venant de la méchanceté et de la corruption extérieure, je compris que, quand le corps souffre dans ses membres les plus importants, dans la tête et dans le cœur, une guérison des autres membres est vaine et impossible. Je compris ce qui est dit dans l'Evangile : le royaume est semblable à un trésor caché, et puisque le Christ présent s'était dit lui-même le trésor caché, je fus convaincu que parmi nous aussi est déjà caché le Christ, comme il l'était au milieu des juifs auxquels il parlait. J'écrivis en conséquence un écrit de peu de pages que j'appelai « Découverte du trésor caché » : j'y traitai en général des trois principaux désirs de l'homme, le désir de vivre éternellement, de tout savoir, d'agir conformément à la loi, j'y expliquai la nature de l'objet de ces désirs qui est le Christ, et je montrai comment en lui l'homme comblait ses désirs et devenait heureux. Je chantais et louais le Dieu Seigneur qui après avoir mis dans l'âme ces désirs nobles leur avait donné le plus noble des objets pour le combler. Mais les hommes ne voyaient pas le bien qu'ils espéraient de lui parce qu'ils ne voient pas dans quels maux ils sont plongés, comme moi je le vois, et qu'ils ne veulent pas savoir que le Christ est parmi eux, un trésor caché, et qu'ils ont besoin de le chercher pour le trouver. Et parce qu'ils ne comprennent pas la grandeur de la grâce divine, ils sont pleins de froideur pour écouter les hymnes divins. Mais

quant à moi, je ne cesserai pas d'agir selon le désir et la volonté de mon Seigneur, attendant de lui résultat et réussite. C'est pourquoi, puisque j'avais entendu dire que mes compatriotes à Athènes, pénétrés des mauvaises conceptions de l'Occident, faisaient naufrage de la foi, que des chairs d'enseignement ces miasmes se transmettaient à la jeunesse, et puisque j'avais appris par quelques-uns des journaux que les convictions religieuses de la plupart des gens cultivés étaient ébranlées, et qu'en général chez eux tout ce qui concernait la conduite religieuse était en mauvaise passe, je me rendai à Athènes mû par un zèle divin pour leur expliquer du haut de la tribune par la parole vivante la grandeur de notre race dans le Christ et les pousser au retour et à la conversion[34].

Cette pensée, toute centrée sur le Christ, espérance du monde, est cependant encore marquée — on a pu le voir au passage — par un théocratisme d'origine byzantine; un texte important conçu comme *Décision judiciaire de la politique, de la religion et de la philosophie* nous en dégage la ligne directive.

Au nom du critère de la vérité et de la vérité elle-même, nous, politique, religion et philosophie, les trois grands cercles dans lesquels se meut et vit toute l'humanité terrestre, nous qui seuls avons le droit de juger et de décider au sujet de la vérité qui nous intéresse, elle qui nous fournit la droiture, l'utilité, le bien, et le beau, ayant entendu la défense du Seigneur Jésus crucifié sous Ponce Pilate, en accord complet avec le critère de la vérité, ayant entendu son plaidoyer auquel aucune langue ne pourra jamais s'opposer, qu'elle soit terrestre ou céleste, nous avons décidé et nous décidons et nous déciderons à jamais que le Seigneur Jésus est *l'unique vérité catholique;* moi, la philosophie je l'appelle et je la pose comme principe de la science absolue; moi, la religion, je l'appelle et je la pose comme médiateur et grand prêtre entre Dieu et les hommes; moi, la politique, je l'appelle et je la pose comme législateur et roi éternel, loi et canon du droit de la cité. Nous le proclamons objet par excellence d'amour, de culte et d'obéissance, digne de notre reconnaissance et de celle du monde tout entier, puisque c'est par lui seulement que tout se pacifie s'organise et se sauve par la destruction de tout trouble et de désordre. Celui donc qui, ayant entendu cette décision, ne voudra pas être gouverné selon le Christ, avoir un culte selon le Christ, philosopher selon le Christ; ne participera pas en aucune manière à la vie de la cité, de la religion, de la philosophie. Son chemin est ténébreux et glissant, et l'ange du Seigneur le poursuit. Nous décidons que seuls les chrétiens méritent le nom d'homme social et civilisé, et nous appelons barbares toutes les nations qui ne reconnaissent pas le Christ. Au lieu de cet antique adage : « Tout non grec est un barbare », nous décidons de tenir maintenant « tout non chrétien est un barbare » dont la nature diffère très peu de celles des bêtes sauvages et des animaux. C'est le devoir des

34. *La cité de Sion*, p.

chrétiens de civiliser les barbares par de bonnes paroles et de bonnes actions, par la prédication de l'Evangile et de la bienfaisance chrétienne, selon la loi établie par notre divin législateur, « que votre lumière brille devant les hommes de manière qu'ils voient vos bonnes œuvres et rendent gloire à votre Père, qui est dans les cieux ». Tous ceux qui obéiront à cette décision feront bien et participeront à la vie éternelle. Tous ceux qui s'y opposeront, le Seigneur et maître les soumettra et l'ange du Seigneur les frappera avec puissance et il les jettera dans les ténèbres extérieures; comme n'aimant pas la lumière de la vérité, avec le diable et les démons mauvais; là il y aura des pleurs et des grincements de dents[35].

Ces deux textes constituent, à notre avis, les idées essentielles de Makrakis : ils en disent la grandeur et les limites. En les analysant de plus près pour présenter ses idées philosophiques et théologiques, nous pourrons mieux nous en rendre compte.

b) *Les positions philosophiques et théologiques.*

L'essentiel des positions de Makrakis se trouve nous l'avons déjà dit dans deux petits traités philosophiques, *La découverte du trésor caché* et *Discours philosophique, ou le Christ, vérité par elle-même* et dans *La cité de Dieu*. Nous allons les résumer rapidement.

Makrakis ne reconnaît qu'une seule université véritable et digne de ce nom, l'Eglise orientale orthodoxe du Christ : c'est en elle que se trouve le salut des nations, des peuples et du monde entier. Comme la vérité est le premier de tous les biens, le seul qui donne le bonheur et qu'il a été dit : « Cherchez et vous trouverez », l'important est d'établir une méthode qui permette d'arriver de façon décisive à la connaitre.

Notre auteur souligne d'abord qu'il faut partir de trois données primordiales : l'homme (j'existe), le monde (j'existe avec le monde), Dieu (démiurge de l'homme et du monde), dont les sciences tirent leurs différents objets : Dieu objet de la philosophie et de la théologie, le monde, objet de la science physique, l'homme, objet quant à sa partie matérielle de la science physique, quant à sa partie spirituelle, de la psychologie, de la logique et de la morale.

Mais la science vraiment catholique, la vraie philosophie chrétienne, devrait avoir pour objet à la fois Dieu, l'homme et le monde et expliquer le tout à partir d'une clé, qui livre

35. *Discours philosophique*, p.

l'énigme mystérieuse de tout. Elle a besoin d'un principe qui soit capable de tout expliquer, sous les différents aspects philosophiques, religieux et politiques. Philosophie, religion et politique sont en effet liés : la philosophie est la recherche de la vérité qui résout l'énigme de tout, la religion recherche de la réconciliation du pécheur avec la justice de Dieu, la politique recherche de la vérité destructive des guerres et des combats, capable de conduire l'humanité dans la voie de la paix et du bonheur.

Aussi bien le critère de la vérité ne peut être autre chose que ce caractère de la vérité qui lui donne de combler les trois désirs humains fondamentaux : celui de tout connaître, celui d'être réconcilié avec Dieu, celui de vivre une vie heureuse dans l'harmonie.

Le Christ est le critère de la vérité, car Dieu et homme, il est, dans sa personne, l'explication de tout. Lui seul, prototype exemplaire du monde, canon de la création, sait ce qu'est l'homme, le monde et Dieu selon la profondeur de leur nature et de leur essence, dans la société et les rapports qu'ils composent entre eux. Il est la vérité essentiellement *catholique* qui récapitule tout en lui : il est la révélation de la philosophie, puisqu'il dévoile la nature de Dieu; il est la révélation de la religion puisqu'en lui tout est réconcilié; il est la révélation de la politique, puisqu'il est la révélation de la loi donnée en lui en exemple.

D'ailleurs, l'histoire témoigne que, sans lui, c'est le triomphe de l'ignorance au lieu de la science, du scepticisme au lieu de la vérité. L'ignorance du principe même de la science catholique a entraîné les hommes dans l'erreur : les philosophes qui ont regardé la matière sont tombés dans le matérialisme, ceux qui ont étudié Dieu sont tombés dans le panthéisme, ceux qui ont considéré l'homme n'ont pu échapper à l'égoïsme et à l'athéisme. C'est-à-dire que les hommes sont finalement entraînés par le scepticisme, à moins de chercher à tenir tous les aspects de la vérité comme le veut l'éclectisme, mais sans le critère de la vérité qui est le Christ, l'éclectisme lui-même peut découvrir ce qu'il y a de vrai dans chaque ordre de réalité.

Aussi, Makrakis, contemplant ce critère de la vérité qui est le Christ, s'écrie-t-il avec l'Eglise : « Lumière inaltérable, Verbe de Lumière du Père inengendré, dans ta lumière qui apparaît aujourd'hui sur le Thabor, nous voyons le Père Lumière et l'Esprit illuminant toute créature. »

La philosophie chrétienne de Makrakis est à la fois théologie, philosophie, apologétique. Vivant de la tradition chrétienne, il a jugé à partir d'elle les philosophies contemporaines : il a rejeté le cartésianisme, le scepticisme, le renanisme, mais sans toujours remarquer qu'il ne les rejetait pas vraiment au nom de principes philosophiques, mais proprement théologiques. Il a, au fond,

cherché à tout illuminer de la perspective trinitaire[36]. L'Eglise est fondée sur une triple loi : celle de la volonté béatifiante du Père, accordée à la volonté du Fils, exprimée dans l'institution ecclésiale et particulièrement dans l'Eucharistie, celle de l'Esprit-Saint vivifiant toutes choses. Aussi contemple-t-il avec amour la communauté chrétienne sanctifiée et rendue parfaite par l'Eucharistie, véritable lien entre Dieu et l'homme et qui donne homogénéité, concorde, égalité et liberté à cette société parfaite qu'est l'Eglise. Rien n'est émouvant et finalement cependant décevant, à raison même de son manque de rigueur, comme sa recherche des vestiges trinitaires à travers toute la création[37]. Elle trahit en tout cas la profondeur religieuse de son esprit, et la division trichotomique de l'homme n'est sans doute qu'un cas particulier de cette recherche trinitaire, que, dans le feu de la polémique, il n'a pas su situer à sa véritable place[38].

c) *Le positif dans la pensée et l'action de Makrakis.*

On ne soulignera jamais trop la perception aiguë de la catholicité de la vérité qu'a eue Makrakis, et on pourrait avec raison rapprocher les textes cités plus haut de certains textes anciens des grands théologiens du Moyen Age ou de certains textes modernes de Karl Barth[39]. Il a redécouvert comme d'instinct la signification de la théologie et de la philosophie chrétiennes : il a bien vu que le Christ était la vérité catholique, dans laquelle nous étions rendus capables de connaître toutes choses, Dieu, l'homme et la totalité du cosmos. Malheureusement, il n'avait pas une formation théologique suffisante pour distinguer dans leur netteté philosophie et théologie[40], et cette carence métho-

36. Sur cette vue de l'histoire, cf. les ouvrages écrits en français. Cette perspective est pratiquement sous-jacente à la plupart des travaux de Makrakis.

Il faut dire que Makrakis voit dans l'Église catholique la destruction de la perspective trinitaire orientale, et la soumission intégrale de l'Église aux vues temporelles. L'Occident est aussi condamnable que le mahométanisme, véritable manifestation de l'Antéchrist. La maçonnerie est, elle aussi, une des manifestations de l'Antéchrist.

37. Cf. p.

38. Sur cette question des vertiges trinitaires, signalons simplement la trinité *pneuma, noûs, dunamis* écrite sur son bâton de pèlerin. Citons encore la triade de la patrie : origine, conservation, éducation, etc., la triade des macarismes : vertu, bien, béatitude, etc.

39. Sur la division trichotomique et ses origines, cf. *supra*, note 28.

40. Cf. la déclaration de K. Barth : « C'est parce qu'ils nous est donné de vivre comme chrétiens dans la vérité de Jésus-Christ, à la lumière de la connaissance de Dieu qui illumine notre raison, que nous pouvons connaître avec certitude le vrai sens de notre vie, ainsi que la raison d'être et le but de tout ce qui existe. D'où élargissement prodigieux de notre horizon : saisir dans sa vérité l'objet de la foi, c'est, ni plus ni moins, être rendu capable de connaître toutes choses, c'est-à-dire soi-même, l'homme, le monde et la

dologique a pesé sur tout son système : il a bien senti le besoin d'une théologie scientifiquement organisée capable de réfuter les erreurs modernes et de faire briller aux yeux des hommes la splendeur de la vérité chrétienne, mais il n'a pas eu à sa disposition les outils intellectuels nécessaires à cette tâche. Il ne connaissait pas assez profondément sa tradition théologique orientale [41], et il n'a pas su dégager le positif de cette tradition et la situer dans une synthèse plus vaste. En bref, s'il a senti le besoin de réaliser une nouvelle synthèse théologique capable de faire droit à toutes les valeurs de la tradition tout en lui permettant d'affronter le monde moderne, il a finalement échoué par manque de vigueur et de rigueur intellectuelles et spirituelles.

Le mouvement qui lui a donné de percevoir la catholicité de la vérité l'a amené à en découvrir le caractère missionnaire : il est sans doute le premier orthodoxe à retrouver un sens missionnaire *universel* intense. Il entend bien amener tous les hommes à la plénitude de la vérité et consacrer sa vie à cet apostolat missionnaire : toute sa vie est un éloquent témoignage. Cependant même dans cette perception aiguë tout est loin d'être pur, et par-delà son tempérament par trop imaginatif, il reste encore marqué par un lourd héritage byzantin : il rêve encore d'un nouvel Israël, reprenant Constantinople pour y construire le Royaume de Dieu, en détruisant la puissance de l'antéchrist Mahomet, et d'un Etat théocratique foncièrement intolérant. Il n'en reste pas moins que l'appel missionnaire qu'il a lancé dépasse et de loin les rêves messianiques que la réalité — et les mésaventures de sa vie — se chargeront de bousculer.

C'est dans cette ligne missionnaire et apostolique ouverte à tous les chrétiens, même laïcs, que son action a été bienfaisante : il a fait redécouvrir l'importance du zèle apostolique dans la Grèce contemporaine, il a rappellé le devoir nécessaire d'une prédication orale et écrite, d'une présence orthodoxe sur tous les fronts de la pensée; il fait prendre conscience aux laïcs de leur place dans l'effort apostolique moderne, de l'importance des

totalité du cosmos. La vérité de Jésus-Christ n'est pas une vérité parmi d'autres, elle est la vérité universelle, source de toutes les autres, car elle est la vérité de Dieu, la *prima veritas*, en même temps que *l'ultima veritas*. Dieu n'a-t-il pas créé toutes choses en Jésus-Christ (Col. 1 : 16) y compris nous-mêmes ? Nous n'existons qu'en lui, soutenus par sa parole puissante. Le connaître, c'est connaître toutes choses. » (*Esquisse d'une Dogmatique*, traduction française, p. 22.)

41. Cette distinction entre philosophie et théologie est pratiquement inconnue de notre auteur. Il semble que le manque essentiel de sa formation soit celui d'une authentique théologie. On perçoit ici les lacunes de la situation théologique de l'époque précédente. Sur la théologie de cette période, cf. *Aux sources des mouvements spirituels de l'Église de Grèce. La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle. Istina*, 1960, 1.

réformes dont l'Eglise de Grèce avait un urgent besoin. Il leur a donné les moyens nécessaires d'un authentique renouveau religieux : l'étude personnelle de la Bible (et il a forgé les premiers commentaires du Nouveau Testament en langue grecque moderne), la communion fréquente. Peut-être à ce niveau est-il redevable de certaines influences venues des colyvistes, mais il a été plus loin qu'eux, en faisant la théologie de cette communion fréquente comme loi véritable de l'Eglise.

Certes, ici encore, son action a été grevée de déficiences très graves : dans sa lutte contre un épiscopat déficient et simoniaque, il n'a pas su rester dans les limites de l'obéissance religieuse et, sans la sagesse de ses disciples, il eût conduit à un schisme grave. Son apostolat solitaire, opposé à toutes les positions établies, entraîna une méfiance profonde de tous les laïcs à l'égard de la hiérarchie : il faut reconnaître cependant que ce n'est pas lui qui créa cette méfiance et le malheur de cette hiérarchie fut d'être incapable d'utiliser une personnalité religieuse aussi exceptionnellement douée, même si elle n'était pas parfaitement équilibrée. Elle entraîna encore une méfiance de tous les mouvements religieux vivants à l'égard de l'Université, par trop marquée pensait-on, à tort ou à raison, par l'esprit occidental et rationaliste. Elle entraîna, enfin, par la forme même de son action, une distance par rapport au courant monastique traditionnel, incapable de faire face au monde moderne [42].

L'échec de l'action de Makrakis illustre bien le manque de *milieu ecclésial vivant* en Grèce au XIXe siècle : la hiérarchie, l'Université, la vie monastique, l'action religieuse sont dissociées les unes des autres et en situation difficile les unes par rapport aux autres. Peut-être cependant a-t-il été providentiellement bienfaisant : sa prise de position contre l'Eglise officielle et son accent sur la restauration temporelle de la nation a amené ses disciples à mieux prendre conscience du caractère spirituel de l'action qu'ils avaient à entreprendre; en se soumettant à l'Eglise en tant que mystère spirituel, par-delà toutes les déficiences par trop apparentes, ils ont implicitement, et sans peut-être en percevoir encore les conséquences, renié un byzantinisme à jamais dépassé. Ils ont dissocié l'action religieuse comme telle des efforts de restauration d'un état hellénique, réalisateur de la « Grande Idée ».

C'est sans doute par son inspiration foncière, qui par sa catholicité rejoint les efforts apostoliques traditionnels, et par son échec, qui a permis de dégager cette inspiration de perspectives messianiques discutables, que Makrakis fut fécond. Il a

42. Il est assez curieux que Makrakis n'ait pas connu, semble-t-il, de façon vivante le mouvement issu de Nicodème l'Hagiorite.

posé les germes d'une pensée et d'une action renouvelées; nous en verrons les fruits tout au long du XXe siècle [43].

43. Le grand drame de cette époque est l'incapacité de l'Eglise d'utiliser une telle personnalité. Le professeur Balanos a souligné cette carence avec vigueur à la fin de son livre.

Addendum.

La question des influences subies par A. Makrakis est des plus intéressantes (cf. note 17). Une étude des thèmes menaissiens et schlégéliens, dans laquelle j'ai été beaucoup aidé par mon frère, M. Louis Le Guillou, qui prépare une thèse sur F. de Lamennais, m'a convaincu que Makrakis a subi — directement ou indirectement — l'influence de Lamennais (qui d'ailleurs jusqu'à nos jours a été regardé avec faveur en Grèce). Je reviendrai sur ce sujet.

DOCUMENTS

CHARTE CONSTITUTIONNELLE DE L'ÉGLISE DE GRÈCE (1939)

Chapitre premier. — De l'Église de Grèce

Article premier. — L'Église de Grèce, reconnaissant pour chef Notre-Seigneur Jésus-Christ, membre de l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique, comprend l'Église autocéphale de Grèce et les métropoles du patriarcat œcuménique situées dans le royaume en vertu de la loi 3615 du 11 juillet 1928 et de l'acte patriarcal et synodal du patriarcat œcuménique du 14 septembre de la même année; elle comprend tous les habitants chrétiens orthodoxes de Grèce et elle est gouvernée par les évêques canoniques en activité; elle conserve fermement, comme toutes les autres Églises orthodoxes, les définitions dogmatiques, les saints canons des apôtres et des conciles et les saintes traditions.

Art. 2. — 1. L'autorité ecclésiastique chargée de la surveillance de l'Église de Grèce est le Synode réuni régulièrement de tous ses évêques en activité, appelé « Saint-Synode de la hiérarchie de l'Église de Grèce ». L'autorité ecclésiastique suprême dirigeante est le « Saint-Synode de l'Église de Grèce » siégeant à Athènes.

2. Là où la loi parle du Saint-Synode sans détermination particulière, on entend le Saint-Synode de l'Église de Grèce.

Chapitre II. — Du Saint-Synode de la hiérarchie

Art. 3. — 1. Le Saint-Synode de la hiérarchie se réunit régulièrement à Athènes le 1er octobre, une fois tous les cinq ans de droit, exceptionnellement par décret royal publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Éducation nationale, spontanément ou sur la proposition du Saint-Synode, ou à la demande de la moitié plus un des membres de la hiérarchie de l'Église de Grèce adressée au Saint-Synode qui est alors obligé de proposer la convocation.

2. La première réunion du Saint-Synode de la hiérarchie qui suivra

la promulgation de la présente loi se tiendra le 1er octobre de la cinquième année qui suit la dernière réunion.

3. La durée des travaux du Synode régulier de la hiérarchie est fixée à quinze jours et peut être prolongée de quinze autres jours par décision de sa part. La durée des travaux du Synode extraordinaire est fixée par le décret royal de convocation.

4. Le président du Saint-Synode de la hiérarchie est l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce; en cas d'absence ou d'empêchement il est remplacé par le plus ancien évêque (des évêques) en activité présents au Synode.

5. Le Saint-Synode de la hiérarchie a le quorum s'il y a à chaque séance la moitié plus un du nombre des évêques en activité. Ses décisions sont prises à la majorité absolue des membres présents à la séance; en cas d'égalité des voix, celle du président l'emporte.

6. Le Saint-Synode de la hiérarchie peut appeler à ses séances avec droit de vote les évêques qui ne sont pas en activité.

7. Les procès-verbaux sont signés par tous les évêques qui prennent part à la séance; ceux qui refusent encourent la responsabilité canonique à laquelle sont soumis également ceux des évêques qui se sont absentés sans motif suffisant au jugement de la hiérarchie.

Art. 4. — Le Saint-Synode de la hiérarchie surveille la canonicité des décisions du Saint-Synode de l'Église de Grèce; il s'occupe des questions qui concernent la formation du clergé, la prédication de la Parole de Dieu, le relèvement de la vie monastique, la formation religieuse et morale du peuple; il règle les relations de l'Église de Grèce avec les autres Églises orthodoxes et hétérodoxes et se prononce sur les questions que lui envoie le Saint-Synode.

Chapitre III. — Du Saint-Synode

Art. 5. — 1. Le Saint-Synode de l'Église de Grèce se réunit le 1er octobre de chaque année pour une durée d'un an. Il se compose de l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce comme président perpétuel et de six métropolites, dont trois pris parmi ceux qui ont une métropole de l'Église autocéphale de l'Église de Grèce, d'après l'ordre d'ancienneté d'épiscopat, et de trois autres, suivant le même mode, parmi ceux qui ont une métropole du patriarcat œcuménique.

2. Aucun métropolite ne peut être appelé comme membre du Saint-Synode s'il n'a trois ans complets de service en tant que métropolite. De même celui qui a été condamné à la suspense ne peut remplir les fonctions de membre du Saint-Synode pendant les trois ans qui suivent la sentence définitive.

3. Quand l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce est absent ou empêché, il est remplacé à la présidence du Saint-Synode et pour les compétences qui y sont attachées par celui des membres du Synode qu'il désigne par écrit ou de vive voix au Synode au commencement de chaque

période synodique. Si ce remplaçant est absent ou empêché, le rôle du président est tenu par le membre du Synode que le président désigne chaque fois. Dans les passages de la législation qui parlent du vice-président du Synode, on entend celui qui remplit les fonctions de président d'après ce paragraphe.

4. Le Saint-Synode a le quorum si les membres présents sont plus nombreux que les absents; ses décisions sont prises à la majorité des voix, sauf si une loi en décide autrement; en cas d'égalité des voix, celle du président l'emporte.

5. Toute affaire soumise d'après la présente loi à la compétence du Saint-Synode est discutée par les membres présents à la réunion. Aucun d'eux ayant une opinion différente ne peut quitter la séance avant la fin de celle-ci. Le membre du Synode qui s'en va dans ces conditions est proclamé déchu de sa place de synodique par décision des autres membres du Saint-Synode; le président convoque son remplaçant d'après ce qui est décidé dans le présent article. Celui qui est déchu de sa place de membre du Synode perd le droit d'y être appelé pendant la première période des appels qui suit sa déchéance.

6. Celui qui est convoqué au Saint-Synode ou qui en remplit les fonctions peut, pour une raison suffisante, démissionner de ses devoirs synodiques. Une fois que sa démission a été acceptée par le Saint-Synode, le président convoque pour le remplacer l'évêque qui suit immédiatement le démissionnaire par ancienneté de sacre dans sa série. Celui-ci, s'il est convoqué pendant le second semestre de la période synodique, reste aussi pendant la suivante.

Art. 6. — Le Saint-Synode de l'Église de Grèce, en tant que suprême autorité gouvernante de l'Église, exerce toute l'autorité administrative dans l'Église, en conformité avec les saints canons et les saintes traditions et les lois en vigueur. Il est appelé par le gouvernement à se prononcer sur les projets de lois ecclésiastiques.

Art. 7. — 1. Le Saint-Synode publie des ordonnances qui ont force de loi dans toute l'Église de Grèce et qui se rapportent aux questions de foi, de culte, de discipline ecclésiastique, d'organisation et de gouvernement intérieur de l'Église, conformément aux saints canons et aux lois de l'État. Plus spécialement il maintient l'unité de la foi et la communion ecclésiastique avec le patriarcat œcuménique, les autres patriarcats et les Églises autocéphales orthodoxes.

2. Il se prononce sur les questions qui regardent le culte.

3. Il exerce le contrôle sur les actes des évêques, des organes de gouvernement et de justice de l'Église d'après les ordonnances en vigueur.

4. Il règle, d'accord avec les décisions de la hiérarchie, les questions relatives aux rapports avec les Églises hétérodoxes, en sauvegardant toujours les droits du gouvernement pour ces relations et pour l'envoi d'une représentation de sa part aux Églises hétérodoxes.

5. Il établit la liste des éligibles à l'épiscopat.

6. Tous les livres concernant l'enseignement de la religion dans les écoles primaires et secondaires doivent être soumis à l'approbation préalable du Saint-Synode.

7. Le Saint-Synode veille sur l'instruction, la formation, l'accomplissement exact des devoirs des clercs et des moines et sur leur abstention des affaires politiques.

8. Le Saint-Synode veille sur la vie de la population orthodoxe d'après l'enseignement chrétien, qu'il cherche à développer par la prédication de la Parole de Dieu, les instructions religieuses, la publication de livres et de périodiques moraux et religieux, par des lettres d'exhortation et par tout autre moyen approprié.

9. Le Saint-Synode édite, aux frais de l' « Organisme administratif de la propriété ecclésiastique » et avec le montant des cotisations obligatoires des évêques de Grèce, des salariés de l' « Organisme administratif de la propriété ecclésiastique », des saints monastères et des églises, un bulletin officiel, dans lequel sont publiés les actes, décisions et encycliques du Saint-Synode et des articles instructifs. Ce bulletin est dirigé selon ce que décide le Saint-Synode.

Art. 8. — 1. Chaque fois que le Saint-Synode ou un évêque local est informé de façon certaine que quelqu'un cherche à troubler l'Église orthodoxe de Grèce par un enseignement hétérodoxe donné de vive voix ou par écrit, par prosélytisme ou d'une autre manière, il demande la cessation du mal par l'autorité politique et publie des lettres parénétiques pour écarter le dommage religieux provenant de cet enseignement. Après enquête faite sous serment, il se prononce au sujet de l'individu considéré comme hérétique, décide et accomplit ce qui est fixé par les saints canons et les lois de l'État.

2. Le Saint-Synode veille sur le contenu des livres, brochures, plaquettes et autres imprimés qui servent au clergé et à la jeunesse, qu'ils soient importés de l'étranger ou publiés dans le royaume, et qui traitent de sujets religieux; les éditeurs et les importateurs sont obligés d'envoyer gratuitement au Saint-Synode un exemplaire de chacun de ces imprimés.

3. Chaque fois que le Saint-Synode ou un métropolite local aura remarqué qu'un imprimé parmi ceux qui sont indiqués au paragraphe précédent renferme quelque chose d'opposé aux dogmes divins, aux saints mystères, aux lois ecclésiastiques, au saint enseignement, aux saintes traditions, aux saints rites et coutumes de l'Église orientale orthodoxe, ou des expressions irrespectueuses contre la religion et ses ministres, ils demanderont l'intervention des autorités politiques compétentes pour qu'elles fassent ce qui est fixé par les lois en vigueur.

4. Ils agissent de même pour toute (autre) œuvre théâtrale ou cinématographique attaquant par des moqueries ou des représentations symboliques les dogmes et les ordonnances de l'Église orientale orthodoxe ou ses ministres ou leur habit religieux ou blessant les bonnes mœurs.

5. Dans tous les cas indiqués ci-dessus, le Saint-Synode ou l'évêque du lieu envoie des lettres parénétiques au peuple pour écarter le dommage religieux ou moral qui pourrait provenir de ces faits.

Art. 9. — L'excommunication personnelle, prononcée par le Saint-Synode, n'est permise que contre un hérétique, après approbation du ministère des Cultes et de l'Éducation nationale.

Art. 10. — Le Saint-Synode correspond directement avec toutes les autorités de l'État, et par le ministère des Affaires étrangères avec les Églises et autorités situées en dehors du pays.

Chapitre IV. — **Du commissaire royal**

Art. 11. — 1. Auprès du Saint-Synode siège un commissaire royal qui, dispensé de la stabilité, est nommé par décret royal publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Éducation nationale avec le grade et le traitement de commissaire général du gouvernement près le Conseil de la Cour des comptes ou avec la moitié seulement du traitement s'il a déjà une autre fonction.

2. Le commissaire royal assiste aux séances régulières et extraordinaires du Saint-Synode de la hiérarchie et du Saint-Synode mais sans droit de vote; le président le convoque par écrit une fois pour toutes aux séances ordinaires, de vive voix pour les séances extraordinaires, dans le cas où celles-ci sont fixées en réunion en présence du commissaire.

3. Les décisions de la hiérarchie et du Saint-Synode sont valables même si le commissaire royal est absent, s'il a été convoqué conformément aux dispositions ci-dessus.

4. Le commissaire royal peut, sur le thème de l'ordre du jour, sauf sur les questions de foi et de culte, donner son opinion sur l'affaire débattue, mais après la discussion et sans se mêler à celle-ci; cet avis sera, sur sa demande, consigné dans un procès-verbal à part, signé par le président du Synode et par lui-même.

5. Quand le commissaire royal est empêché ou qu'il n'y en a pas, il est remplacé par le chef de la Direction des Cultes au ministère des Cultes et de l'Éducation nationale, convoqué par lettre du président du Saint-Synode; il reçoit à chaque séance comme indemnité celle qui a été fixée par l'article 5, paragraphe 4 de la loi du 13 novembre 1925.

6. Le traitement du commissaire royal et l'indemnité de son remplaçant sont payés par l'Organisme administratif de la propriété ecclésiastique.

Chapitre V. — **Bureau du Saint-Synode**

Art. 12. — 1. Le Saint-Synode possède son bureau propre pour la conduite de son service.

2. Les places organiques des fonctionnaires réguliers au bureau du Saint-Synode sont les suivantes :

a) une de secrétaire en chef;
b) une de secrétaire;
c) une de sous-secrétaire;
d) une d'archiviste;
e) une d'enregistreur;
f) une de codicographe;
g-i) trois de scribe;
j) une d'huissier chef;
k) une d'huissier.

3. Tous ceux qui ont les places organiques régulières indiquées ci-dessus et qui y ont été nommés et promus d'après les ordonnances de la présente loi sont des fonctionnaires publics réguliers soumis à toutes les ordonnances et prérogatives des fonctionnaires publics réguliers soumis à la compétence du ministère des Cultes et de l'Éducation nationale en ce qui concerne la nomination, la correspondance des grades et des salaires, augmentations, gratifications, avancement, congés et retraite.

4. Les fonctionnaires réguliers du Synode sont nommés et licenciés par décret royal publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Éducation nationale basée sur une proposition du Saint-Synode.

5. Aux places organiques régulières indiquées par les lettres *a-i* des fontionnaires publics du Synode sont nommés des clercs non mariés, diplômés de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ou de l'École théologique de Halki ou d'une autre de même valeur; aux places indiquées par les lettres *j* et *k* sont nommés des laïcs ayant au moins le diplôme de l'école primaire (à quatre ou à six classes).

6. Pour le renvoi il faut l'appel préalable du fonctionnaire à se justifier fait par le Saint-Synode, qui tient en l'occurrence la place du Conseil consultatif et se prononce avec des motifs sérieux sur l'insuffisance de la justification.

7. Le Saint-Synode exerce le droit de discipline sur les fonctionnaires synodiques, se conformant dans ses décisions aux dispositions en vigueur du ministère indiqué ci-dessus en ce qui concerne l'appel des fonctionnaires civils à se justifier et leur punition.

8. De même le Saint-Synode exerce la compétence du ministère indiqué ci-dessus, en ce qui concerne l'octroi de congés réguliers et de convalescence aux fonctionnaires synodiques.

9. Les fonctionnaires du Synode sont choisis avec les grades, salaires et émoluments suivants : *a*) secrétaire en chef, ceux de directeur de 2e classe; *b*) secrétaire, ceux de chef de division de 2e classe; *c*) sous-secrétaire, ceux de secrétaire de 1re classe; *d-i*) archiviste, enregistreur, codicographe et scribe, ceux de secrétaire de 3e classe; *j*) huissier chef, ceux d'huissier de ministère; *k*) huissier, ceux d'huissier de 1re classe.

10. Tous les fonctionnaires publics réguliers du Synode indiqués ci-dessus reçoivent les salaires, suppléments, augmentations et gratifications en général de ces grades.

11. Les employés publics réguliers du Synode sont promus après un service irréprochable de trois ans dans le même grade au grade immédiatement supérieur avec salaire et gratifications et après cinq ans dans un même grade, toute autre promotion à un grade supérieur étant exclue. La promotion se fait, pour les fonctionnaires des places organiques *a-i* par décret royal que provoque le ministère des Cultes et de l'Éducation nationale; pour les fonctionnaires des places organiques *j* et *k* par le Synode lui-même.

12. Les fonctionnaires publics réguliers du Synode qui possèdent déjà des places organiques déterminées dans la présente loi et des grades et salaires supérieurs à ceux qui sont fixés conservent ces places et ces salaires. Pour les augmentations selon ce qui a été dit plus haut, comme

la loi ne donne pas la possibilité de monter à un grade supérieur, elles sont calculées depuis celle avec laquelle ils ont terminé le temps fixé dans les paragraphes précédents comme temps de service irréprochable. Quant aux fonctionnaires publics du Synode qui occupent déjà des fonctions organiques parmi celles que détermine la présente loi, mais des grades de salaires inférieurs à ceux qu'elle fixe, ils reçoivent de plein droit et sans autre disposition, dès la promulgation d'après les dispositions de la présente loi, le grade qu'elle fixe pour chacune des places organiques, avec le salaire et les gratifications qui y sont attachés.

13. Le service des fonctionnaires publics réguliers du Synode donne droit à une pension de retraite, qui est fixée par décision de la Cour des comptes d'après les dispositions en vigueur sur les fonctionnaires publics.

14. Les gratifications et la pension leur sont payées par l'Organisme administratif de la propriété ecclésiastique.

15. Pour les augmentations et la pension sont calculées : *a*) les années de tout service antérieur civil d'enseignement ou d'administration ecclésiastique ou de service dans les bureaux du patriarcat ou des métropoles et dans les établissements d'enseignement de l'étranger reconnus par le gouvernement; *b*) les années et sortes de service d'après les dispositions en vigueur calculées pour l'augmentation et la pension des fonctionnaires publics civils.

16. Le secrétaire en chef dirige le bureau du Saint-Synode, ayant sous ses ordres le reste du personnel; il assiste aux séances du Saint-Synode, rapporte sur les différentes questions, fournit les renseignements demandés, dresse les actes synodaux et les contresigne.

17. Le secrétaire assiste aux séances du Saint-Synode, rédige leurs procès-verbaux et remplace le secrétaire en chef absent ou empêché.

Chapitre VI. — **Division administrative de l'Église de Grèce**

Art. 13. — 1. L'Église de Grèce comprend l'archevêché d'Athènes et les métropoles : *A*) de l'Église autocéphale de Grèce : 1) Etolie et Acarnanie, 2) Argolide, 3) Arta, 4) Gortyne et Mégalopolis, 5) Gytheion, Oetylos et Cythère, 6) Démétrias, 7) Zante, 8) Elide, 9) Thèbes et Livadio, 10) Thessaliotide et Phanarophersale, 11) Calavryta et Egialée, 12) Carystia et Scyros, 13) Corfou et Paxos, 14) Céphallonie, 15) Corinthe, 16) Larissa et Platamon, 17) Leucade et Ithaque, 18) Mégaride, 19) Monembasie et Sparte, 20) Mantinée et Cynouria, 21) Messénie, 22) Naupacte et Eurytanie, 23) Paranaxia et Santorin, 24) Patras, 25) Syra, Tinos, Andros, Céa et Milo, 26) Tricca et Stagée, 27) Triphylie et Olympie, 28) Hydra, Spetsae et Egine, 29) Phthiotide, 30) Phocide et 31) Chalcis; *B*) du patriarcat œcuménique : 1) Alexandropolis, 2) Verria et Naoussa, 3) Grévéna, 4) Drama, 5) Didymotica et Orestia, 6) Dryinopolis, Pogoniané et Conitsa, 7) Edessa et Pella, 8) Elasson, 9) Euleuthéropolis, 10) Zichna, 11) Thessalonique, 12) Hiérissos, mont Athos et Ardamérion, 13) Janina, 14) Cassandria, 15) Castoria, 16) Citrous, 17) Lemnos, 18) Ma-

ronia et Thassos, 19) Méthymne, 20) Mytilène, 21) Névrokop, 22) Nicopolis, 23) Xanthi, 24) Paramythia et Philiates, 25) Polyané et Kilkis, 26) Samos et Icaria, 27) Servia et Cozani, 28) Serrès, 29) Sidérocastron, 30) Sisanion et Siatista, 31) Philippes et Néapolis, 32) Florina, 33) Chio.

2. Par décret royal publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Éducation nationale, avec l'avis conforme du Saint-Synode, on peut rétablir les métropoles-frontières supprimées.

3. Les limites des circonscriptions des métropoles restent désormais ce qu'elles sont à la promulgation de la présente loi.

Chapitre VII. — **Élection des évêques**

Art. 14. — Dès que l'archevêché d'Athènes est vacant, un décret royal publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Éducation nationale confie les devoirs d'administrateur de l'archevêché au membre du Saint-Synode qui est le plus ancien dans l'épiscopat.

Art. 15. — 1. Le gouvernement d'un siège vacant est confié par le président du Saint-Synode à l'évêque d'un des diocèses limitrophes en qualité d'administrateur.

2. L'administrateur expédie les affaires courantes, mais il n'a pas le droit de faire des changements parmi les curés, dans les églises et les monastères de la métropole.

Art. 16. — 1. Pour mettre fin à la vacance de l'archevêché d'Athènes, le Saint-Synode élit trois candidats parmi les évêques de race grecque appartenant à l'Église orientale orthodoxe.

2. L'élection des trois candidats par le Saint-Synode ayant le quorum se fait au vote secret et à la majorité du nombre des votants; le résultat est inscrit dans les procès-verbaux du Saint-Synode.

3. Le Saint-Synode a le quorum conformément au paragraphe 4 de l'article 5 de la présente loi.

4. Sont considérés comme présents et comptant pour le quorum ceux des métropolites membres du Synode qui sont absents pour cause de maladie le jour de l'élection. Ils peuvent envoyer au président leur bulletin de vote qui est compté avec ceux des synodiques présents. Sont au contraire considérés comme absents ceux qui n'étant pas là n'ont pas envoyé leur bulletin de vote.

5. Chaque bulletin de vote renferme trois noms d'éligibles; il est enfermé dans une enveloppe particulière scellée sans signature, placée dans une seconde enveloppe également scellée. L'enveloppe extérieure porte uniquement en dehors le nom du métropolite votant.

6. Si le bulletin de vote renferme plus de trois noms, il est considéré comme valide uniquement pour les trois premiers noms qui sont inscrits.

7. Si un bulletin de vote renferme le nom d'un non-éligible, d'après la teneur du paragraphe 1 du présent article il est considéré comme invalide pour ce nom. Est également invalide tout bulletin dans lequel ne sont pas observées les prescriptions indiquées dans cet article.

8. A la séance d'élection, les évêques présents remettent leur bulletin

de vote sous enveloppe scellée au président qui les dépose dans l'urne avec les bulletins envoyés sous enveloppe scellée par les évêques malades; le nom de chaque votant est inscrit dans le procès-verbal à côté des noms de ceux qui ont envoyé leur bulletin de vote.

9. Les bulletins de vote sont retirés de l'urne un à un par le président et sont descellés par lui et lus par deux membres du Synode choisis comme scrutateurs, le secrétaire dressant le procès-verbal dans lequel sont inscrits les noms que renferment les bulletins de vote. Après quoi on compte les voix qu'a obtenues chacun des éligibles et on classe les élus par ordre de majorité des voix dans le procès-verbal.

10. Dans le cas d'égalité des voix, on préfère le plus ancien d'épiscopat.

11. Le commissaire royal tranche définitivement les protestations élevées contre l'élection.

12. Le jour même, le Saint-Synode communique par écrit les noms des trois premiers éligibles qui ont obtenu le plus grand nombre de voix au ministre des Cultes et de l'Éducation nationale. S. M. le roi approuve un des trois par décret royal provoqué par le ministre des Cultes et de l'Éducation nationale et publié par le *Journal du Gouvernement*.

13. Aussitôt que le décret royal a été communiqué au Saint-Synode, celui-ci appelle le candidat approuvé, lequel, devant le Saint-Synode, fait à l'Église de l'archevêché l'annonce canonique d'après l'ordre ecclésiastique.

14. Sur communication du Saint-Synode faite au ministre des Cultes et de l'Éducation nationale que l'annonce canonique a eu lieu, le ministre provoque le décret royal d'investiture et de reconnaissance, publié dans le *Journal du Gouvernement*.

15. Après la communication au Saint-Synode du décret royal d'après le paragraphe précédent, l'archevêque reconnu d'Athènes prononce devant S. M. le roi, en présence du président du Saint-Synode et du ministre des Cultes et de l'Éducation nationale, l'assurance fixée par le chapitre 3 de la loi 200 du 9 juillet 1852. Après quoi a lieu l'intronisation selon l'ordre ecclésiastique et la prise des fonctions de gouvernement de celui qui a été légalement et canoniquement installé. L'administrateur de l'archevêché et le président du Saint-Synode lui remettent et la présidence du Saint-Synode et l'administration de l'archevêché par un procès-verbal pour chacun des services.

Art. 17. — 1. Si le quorum entendu dans le sens du paragraphe 4 de l'article précédent ne peut être obtenu dans deux séances consécutives dont la seconde se tient trois jours après la première, le ministre des Cultes et de l'Éducation nationale convoque par décret royal un Synode de six membres au choix, Synode que préside le plus ancien dans l'épiscopat et qui procède immédiatement à l'élection de l'archevêque d'Athènes d'après les dispositions de la présente loi.

2. Le décret royal sur la convocation du Synode au choix prive les membres du Saint-Synode régulier de leurs droits de synodiques qui sont considérés comme arrivés à expiration.

3. Le service du Synode au choix dure tout le reste de la période synodale. Ensuite le Saint-Synode suivant est formé d'après le paragraphe 1er de l'article 5 de la présente loi par ordre d'ancienneté dans l'épiscopat; les membres du Saint-Synode privés de leurs droits d'après le paragraphe 2 du présent article ne peuvent être comptés pour la constitution du prochain Saint-Synode.

4. Dans le cas où des membres du Synode régulier, dégagés de leurs devoirs d'après ce qui est dit plus haut, seraient compris dans le Synode au choix, ils sont considérés eux aussi comme étant arrivés au terme de leur période synodique et ne sont pas comptés pour la constitution du Saint-Synode de la période suivante.

Art. 18. — 1: Le pourvoi des métropoles vacantes de l'Église de Grèce est fait par le Saint-Synode siégeant avec le quorum et élisant au vote secret et à la majorité absolue des membres présents trois candidats choisis dans la liste des éligibles d'après la présente loi. Leurs noms sont envoyés au ministre des Cultes et de l'Éducation nationale. Pour la procédure de l'élection, l'accomplissement de l'annonce, le sacre, l'installation par décret royal, la reconnaissance et la prestation de l'assurance devant Sa Majesté le roi, ont force de loi les dispositions de la présente loi à partir du paragraphe 2 de l'article 16.

2. La provision d'une des métropoles de Patras, Messénie, Démétrias, Thessalonique. Janina, Mitylène et Chio se fait soit par élection suivant les dispositions du paragraphe 1er du présent article soit par le transfert de métropolites en fonction de l'Église autocéphale de Grèce pour les métropoles de Patras, Messénie et Démétrias, et du patriarcat œcuménique pour les autres, les métropolites membres du Saint-Synode ne pouvant être nommés à ces métropoles.

3. Un métropolite ayant un siège qui doit être supprimé peut être transféré par le Saint-Synode siégeant en totalité à une métropole vacante du patriarcat œcuménique en Grèce.

4. Pour qu'un métropolite puisse être transféré à un autre siège, il faut qu'il ait accompli cinq ans de service irréprochable comme métropolite.

5. Le transfert d'un membre du Saint-Synode à une autre métropole est interdit.

Art. 19. — 1. Le Saint-Synode dresse la liste des éligibles à l'épiscopat, y ajoutant chaque fois de nouveaux noms d'après les dispositions de l'article 20 de la présente loi ou effaçant les noms de ceux qui, dans l'intervalle, auraient été condamnés sans appel pour des fautes graves par les tribunaux ecclésiastiques.

2. Pour être inscrit dans la liste des éligibles à l'épiscopat, il faut posséder les qualités suivantes :

a) être citoyen hellène;

b) être clerc, célibataire ou veuf, ordonné depuis cinq ans au moins;

c) avoir une foi saine, se distinguer par sa prudence et sa conduite irréprochable d'après le jugement du métropolite du lieu;

d) avoir au moins trente-cinq ans;

e) posséder un diplôme de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ou de l'École de théologie de Halki ou d'une autre école orthodoxe de même valeur;

f) avoir servi sans reproche pendant cinq ans au moins comme protosyncelle ou prédicateur régulier ou comme secrétaire du Saint-Synode ou clerc fonctionnaire de celui-ci ou aumônier de l'armée de terre ou de mer ou des prisons, secrétaire de métropole, directeur d'école presbytérale, higoumène, professeur, maître de conférences de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ou professeur pendant dix ans d'une école presbytérale ou d'un gymnase, curé à l'étranger ou curé pendant vingt ans dans l'archevêché d'Athènes ou les métropoles de province;

g) s'acquitter exactement et d'une façon satisfaisante du devoir de prêcher la parole de Dieu;

h) est considéré comme âge légal celui qui est fixé par les dispositions en vigueur.

Art. 20. — 1. L'inscription dans la liste des éligibles est basée sur la proposition des métropolites en activité accompagnée de toutes les pièces justificatives sur les qualités du candidat.

2. Après avoir constaté l'existence de toutes les pièces justificatives demandées par la présente loi, le Saint-Synode communique le nom du proposé avec un bref exposé de ses qualités et de ses services à tous les évêques afin qu'ils en prennent connaissance et que dans un mois chacun envoie ses remarques à ce sujet, s'il y en a, et fournisse tout renseignement connu de lui pouvant s'y rapporter. Après le délais d'un mois, le Saint-Synode, sur la base des appréciations et des renseignements remis entre-temps, discute le cas et vote au scrutin secret de l'inscription du proposé sur la liste des éligibles.

3. Sont considérés comme éligibles ceux qui ont obtenu au moins les deux tiers des voix du Saint-Synode.

4. La première liste des éligibles sera dressée après le vote de la présente loi.

5. Aucun des élèves qui sortiront désormais de la Faculté de théologie de l'Université ne pourra être inscrit sur la liste des éligibles pour l'épiscopat, s'il n'a servi pendant cinq ans au moins comme prédicateur ou protosyncelle régulier indépendamment de ses autres services.

Art. 21. — 1. La liste ainsi constituée est soumise avec les dossiers des candidats au ministre des Cultes et de l'Éducation nationale se prononce à son sujet en donnant ses raisons; il peut rayer les candidats qui auraient été inscrits en dépit des dispositions légales.

2. Dans le mois qui suit l'envoi de la liste, le ministre des Cultes et l'Éducation nationale se prononce à son sujet en donnant ses raisons; il peut rayer les candidats qui auraient été inscrits en dépit des dispositions légales.

3. Si le ministre ne se prononce pas dans le délai d'un mois, la liste est considérée comme approuvée.

Art. 22. — Parallèlement à la liste des éligibles, le Saint-Synode dresse et conserve un registre particulier des clercs célibataires.

Chapitre VIII[1]. — Devoirs des évêques

Art. 23. — Chaque évêque, en tant qu'autorité ecclésiastique de la métropole qui lui est attribuée, remplit tous les devoirs fixés dans les articles suivants et ceux qui sont édictés par les saints canons, les ordonnances ecclésiastiques et les lois de l'État. Agissant sous le contrôle du Saint-Synode, il applique les décisions et ordonnances de celui-ci, conformément aux dispositions de la présente loi. Pour toute infraction, ou négligence au sujet de ses obligations ecclésiastiques, il est responsable et doit rendre compte devant le Saint-Synode qui peut l'envoyer devant le tribunal synodique du premier degré pour les procès des évêques.

Au mois de septembre, il est obligé de soumettre au Saint-Synode un rapport détaillé sur ses actes qui se rapportent à ses devoirs pastoraux. L'omission de l'envoi de ce rapport constitue un manquement au devoir.

Art. 24. — L'évêque, dans son action pastorale en ce qui concerne le saint clergé, le peuple et les moines vivant dans les saints monastères, a des devoirs analogues à ceux qu'exerce le Saint-Synode.

Toute organisation pour la pratique de la vie religieuse par des hommes ou des femmes, soutenu par les offrandes des pieux chrétiens, est soumise à la surveillance du métropolite local et doit lui rendre compte de son activité.

Art. 25. — L'évêque remplit au siège de sa métropole et dans sa circonscription tous les devoirs qui sont fixés par les saints canons, particulièrement les saints mystères; il prêche la parole de Dieu, consacre les saintes églises, exerce la surveillance sur l'accomplissement exact de toutes les cérémonies et le déroulement respectueux des saintes acolouthies suivant les ordonnances du typicon; il s'intéresse à l'ornementation convenable des églises, dans lesquelles l'introduction et l'installation de nouvelles icônes doit obtenir son approbation préalable; il s'occupe également des vases sacrés, des vêtements liturgiques et en général de tout ce qui sert au culte divin; il propose la fondation, le rétablissement ou la fusion d'un monastère au ministère par l'intermédiaire du Saint-Synode pour provoquer un décret.

Art. 26. — L'évêque local exerce sous sa responsabilité l'administration des contributions des saintes églises pour l'entretien des bureaux métropolitains et des autres revenus de l'archevêché et des métropoles.

Art. 27. — L'évêque doit parcourir sa métropole pour y accomplir ses devoirs pastoraux. L'archevêque d'Athènes peut confier l'accomplissement de ce devoir à un évêque auxiliaire.

Art. 28. — Chaque évêque doit choisir en divers endroits de sa métropole, suivant le besoin qu'elle en a, des commissaires épiscopaux choisis parmi les clercs pour délivrer les permissions de mariage pour une région déterminée; il peut aussi leur confier par écrit les devoirs de surveillance dans leur région.

1. Chapitre VIII au lieu de IX d'après le texte de l'*Ecclesia*.

Art. 29. — Tout évêque a le droit, pour son service particulier, d'ordonner pour une église de sa métropole un diacre, pourvu des qualités exigées par la loi et sans autre formalité. Ce diacre peut être ordonné prêtre pour servir de curé dans la paroisse pour laquelle il a les qualités requises par la loi sur les églises et les curés.

Art. 30. — Aucun des évêques du royaume ne peut résider dans une autre métropole sans la permission préalable de l'ordinaire du lieu.

Art. 31. — 1. L'évêque peut s'absenter de son diocèse avec la permission du Saint-Synode qui fait connaître la chose au ministère des Cultes et de l'Éducation nationale. L'évêque qui s'absente sans raison et sans permission est puni par le Saint-Synode suivant le Code pénal de l'Église; il peut être privé de ses émoluments par décision du Saint-Synode prise spontanément par celui-ci ou provoquée par une demande écrite du ministère des Cultes et de l'Éducation nationale.

2. Si l'absence non motivée se prolonge au-delà d'un mois, l'évêque est considéré comme démissionnaire si, invité par une lettre du Saint-Synode à rentrer dans son diocèse dans le délai qui lui est imparti, il néglige de le faire.

3. L'appel du Saint-Synode est fait à celui à qui il s'adresse conformément aux instructions de la loi 5383 « sur les tribunaux ecclésiastiques ». Dans ce cas, le Saint-Synode peut abréger les délais fixés par les articles 54 et 55 de cette loi, mais pas à moins de cinq jours.

4. Le Saint-Synode, réuni après l'expiration du délai fixé comme ci-dessus, proclame la métropole vacante par un procès-verbal publié dans l'organe officiel du Saint-Synode et procède au pourvoi de la métropole devenue ainsi vacante, une semaine après la publication du procès-verbal.

5. Le Saint-Synode fixe un lieu de résidence au métropolite ainsi déchu de sa métropole.

6. La permission de quitter le pays est accordée par le ministère des Cultes et de l'Éducation nationale avec l'avis du Saint-Synode.

Art. 32. — Le très bienheureux archevêque d'Athènes fait mémoire dans la divine liturgie « de tout l'épiscopat orthodoxe », chaque évêque « du Saint-Synode », les évêques du patriarcat œcuménique « du patriarche œcuménique ».

Art. 33. — Chaque évêque en activité a son sceau particulier, portant au centre l'aigle bicéphale sur la croix et autour le nom de sa métropole.

Art. 34. — 1. L'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce et les autres évêques reçoivent les émoluments fixés par le paragraphe 1 de l'article 15 de la loi 5187 (1931) avec les augmentations légales calculées d'après le temps de service public de l'évêque comme professeur ou secrétaire du Saint-Synode du patriarcat ou de protosyncelle pour les métropolites des nouvelles Provinces.

2. Les évêques du patriarcat œcuménique réfugiés après la promulgation de la présente loi reçoivent le traitement des évêques auxiliaires avec les augmentations.

Les émoluments des métropolites qui ne sont plus en activité, outre ceux qui sont rangés sous l'ordonnance de bienfaisance de la première

période du paragraphe 1er de l'article 17 de la loi 5187 en combinaison avec le paragraphe 2 de l'article 17 de la loi codifiée 5438, sont égalisés avec les émoluments des métropolites en activité à moins que la loi ne l'ordonne autrement.

3. Tous les émoluments fixés en général par la présente loi pour l'archevêque et les métropolites sont versés par l'organisme administratif de la propriété ecclésiastique, ainsi que les gratifications fixées par l'article 4 du décret royal du 16 avril 1936.

4. Les évêques reçoivent pour toute permission de mariage et pour toute sentence de divorce 50 drachmes. Ne sont pas compris dans cette somme les droits de timbres de l'État et de timbre mobile ecclésiastique.

5. Pour les services antérieurs rendus par les métropolites des nouvelles Provinces fixés par l'article 16 de la loi 5187 sur la Chartre constitutionnelle de l'Église autocéphale de Grèce, complété par l'article 17 du décret-loi n° 1368-1938, le temps calculé pour l'augmentation des émoluments payés par l'organisme administratif de la propriété ecclésiastique comprend aussi les fonctions de grand protosyncelle du patriarcat, non seulement pour les métropolites des nouvelles Provinces en activité mais aussi pour ceux qui sont légalement et canoniquement à la retraite.

Art. 35. — 1. L'archevêque d'Athènes peut s'adjoindre deux évêques auxiliaires.

2. L'évêque auxiliaire est élu par le Saint-Synode parmi trois candidats que propose l'archevêque d'après la liste approuvée des éligibles à l'épiscopat : on fait l'annonce officielle et le sacre d'après ce qui est réglé par la présente loi.

3. L'évêque auxiliaire remplit les fonctions que lui assigne l'archevêque et il reçoit son traitement de la caisse des métropolites.

4. Après cinq ans de service irréprochable, les évêques auxiliaires sont considérés comme éligibles pour occuper une métropole vacante d'après ce qui est fixé aux articles 16 et suivants sur l'élection des évêques.

Art. 36. — 1. Dans le cas où suivant le jugement et la décision du Saint-Synode la continuation du service d'un évêque auxiliaire est considérée comme impossible, ce prélat peut, sur décision du Saint-Synode, être employé comme directeur d'une école sacerdotale ou d'un séminaire ou comme supérieur épiscopal ou dans un autre service et il est alors payé par une caisse particulière.

2. A la place devenue ainsi vacante de l'évêque auxiliaire on ne peut en nommer ni sacrer un autre jusqu'à sa mort ou à son transfert.

Chapitre IX[2]. — Mise en disponibilité des évêques

Art. 37. — 1. L'évêque canoniquement sacré et installé n'est pas écarté de sa métropole sinon par la déposition définitive de l'ordre de l'épiscopat ou par une condamnation à la suspense perpétuelle ou à la perte de son siège.

2. Chapitre IX au lieu de XI d'après le texte de l'*Ecclesia*.

2. Les prélats écartés de leur siège suivant ce qui vient d'être dit, s'ils se conforment à la sentence du tribunal ecclésiastique, reçoivent les deux tiers de leur traitement de base.

Art. 38. — L'évêque qui, pour maladie prolongée ou vieillesse, ne peut remplir ses devoirs pastoraux, comme les fixent les saints canons et les lois du royaume, a le droit d'envoyer sa démission par écrit au Saint-Synode qui en décide. Dans le cas où sa démission est acceptée, il reçoit, sa vie durant, de l'Organisme administratif de la propriété ecclésiastique une allocation mensuelle égale au traitement mensuel des évêques en activité.

Art. 39. — Le Saint-Synode peut aussi de son propre mouvement décider en séance plénière et à la majorité des voix au sujet de l'incapacité prolongée et totale pour maladie ou vieillesse empêchant un évêque de remplir ses devoirs pastoraux, sur la base d'une consultation sous serment de trois médecins, de préférence des professeurs de l'Université, qui se prononcent dans un délai fixé par le Saint-Synode. L'évêque choisit l'un d'entre eux, le Saint-Synode le second et la Faculté de médecine d'Athènes le troisième, sur la demande qui lui en est faite.

Chapitre X[3]. — Bureaux des métropoles

Art. 40. — 1. Les places organiques dans chaque bureau de métropole sont les suivantes :

a) une de protosyncelle;
b) une ou deux de secrétaire ou de comptable;
c) une de scribe et une d'huissier.

2. Au lieu du protosyncelle ou du secrétaire ou du comptable le métropolite du lieu peut proposer la nomination de deux scribes; alors l'un deux, nommé par le métropolite, remplace le secrétaire pour les fonctions que la loi impose à celui-ci.

Art. 41. — 1. Le pourvoi de toutes les places organiques n'est pas obligatoire pour toutes les métropoles mais il est possible, suivant les besoins de chacune.

2. L'appréciation de ces besoins est soumise au Saint-Synode qui, sur la proposition du métropolite local, décide pour chaque métropole quelles sont les places qu'elle a absolument besoin de pourvoir parmi celles qui sont au choix.

3. L'acte du Saint-Synode est soumis à titre d'avis au ministère des Cultes et de l'Éducation nationale qui provoque pour chaque métropole un acte ministériel qui doit être publié dans le Journal du Gouvernement.

Art. 42. — 1. Le Saint-Synode peut, avec l'avis du métropolite local, par acte particulier, modifier cet acte primitif déterminant les places organiques dans chaque métropole, diminuant le nombre primitivement fixé ou l'augmentant, mais pas au-delà de la limite supérieure fixée à

3. Chapitre x au lieu de xii d'après l'*Ecclesia*.

l'article 40 de la présente loi du nombre de places organiques dans les bureaux des métropoles, suivant les besoins de chacune d'elles.

2. Le rétablissement d'une place organique supprimée dans un bureau de métropole est interdite avant que se soient écoulés deux ans depuis sa suppression.

Art. 43. — 1. Est nommé protosyncelle avec le grade et le traitement de commissaire un clerc célibataire, diplômé de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ou de l'École théologique de Halki ou de tout autre École théologique orthodoxe.

2. Est nommé secrétaire avec le grade et le salaire de secrétaire de 1re ou de 2e classe un clerc ou un laïc, diplômé de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ou de l'École théologique de Halki ou d'une École théologique orthodoxe de même valeur; en l'absence de ces diplômés on peut nommer un diplômé de l'École Rhizarios, d'une école presbytérale de quatre classes, d'un gymnase ou d'une école normale.

3. Comme comptable on choisit un clerc ou un laïc, ayant les qualités d'un secrétaire et une formation comptable particulière dûment prouvée; en l'absence de candidats de cette sorte, un élève sortant d'une école de commerce ou d'un lycée pratique, de préférence quelqu'un qui a occupé une place dans une banque ou rempli les fonctions de comptable.

4. Est choisi comme scribe avec le grade et le traitement de scribe de 2e ou 1re classe un clerc ou un laïc possédant un diplôme de fin d'études d'une école presbytérale et, s'il n'y en a pas, quelqu'un possédant le diplôme d'un ancien lycée complet ou d'une autre école de même degré.

5. Est nommé huissier avec le grade et le traitement d'huissier de 2e classe ou de 1re quelqu'un sachant lire et écrire et jugé capable par l'évêque du lieu.

6. Les fonctionnaires déjà en service dans les métropoles conservent légalement leurs places avec le grade et le traitement qu'ils reçoivent, même si ce dernier est supérieur à celui que fixe la présente loi.

Les fonctionnaires qui, lors de la promulgation de la présente loi, seront en service dans les bureaux des saintes métropoles après accord et entente privée, peuvent par un acte du ministre des Cultes et de l'Éducation nationale, sur la proposition du Saint-Synode après la présentation au métropolite local, être installés suivant leurs capacités dans une des places organiques vacantes de ces bureaux, s'ils sont jugés par le métropolite local capables de remplir les fonctions de la place organique à laquelle ils sont proposés.

Ces fonctionnaires, installés comme ci-dessus, jouissent des avantages des autres fonctionnaires (stabilité, avancement, retraite, etc.); ils deviennent par leur installation des fonctionnaires publics avec le grade et les émoluments des places organiques; en ce qui concerne les augmentations, l'avancement et la retraite, on compte le temps de service passé après accord et entente privée.

7. Les fonctionnaires ci-dessus sont exemptés des dispositions du décret-loi 897/1937 « sur le grade d'entrée des fonctionnaires publics ».

Art. 44. — Par exception sont nommés par l'archevêque d'Athènes :

a) un protosyncelle avec grade et traitement d'un chef de division de 1re classe;

b) cinq secrétaires avec grade et traitement de secrétaires de 1re classe, l'un deux remplissant les fonctions de comptable;

c) sept scribes avec grade et traitement de scribe de 1re classe;

d) trois huissiers.

Dans des circonstances exceptionnelles dont l'archevêque d'Athènes est juge, on peut prendre en plus dans le service des bureaux de l'archevêché des employés extraordinaires, mais pas plus de trois; leur salaire ne dépassera pas 2.500 drachmes par mois.

Par exception on peut nommer deux scribes au lieu d'un dans les sept métropoles indiquées à l'article 18, paragraphe 2.

Art. 45. — 1. Tout le personnel de chaque bureau de métropole est nommé par le ministre des Cultes et de l'Éducation nationale sur la proposition du Saint-Synode basée sur l'avis du métropolite local. Pour les scribes et les huissiers on publie un acte ministériel, pour les autres fonctionnaires des décrets royaux; ces deux sortes de documents sont insérés dans le Journal du Gouvernement.

2. La proposition du Saint-Synode au ministère est accompagnée de toutes les pièces justificatives du candidat — titre des études, certificats officiels de service antérieur, etc.).

3. Les fonctionnaires des bureaux des métropoles nommés prêtent devant l'évêque du lieu ou son remplaçant canonique le serment de service des fonctionnaires publics, sauf les huissiers, qui donnent une assurance remplaçant le serment.

4. Leur nomination est communiquée par un écrit du ministère des Cultes et de l'Éducation nationale au Saint-Synode, au métropolite de l'endroit, au Conseil métropolitain et au Conseil central ou local de la Caisse de retraite et d'assurance du clergé paroissial de l'Église de Grèce. Le paiement du traitement commence à partir de la prestation du serment.

Art. 46. — 1. Le licenciement d'un fonctionnaire de bureau métropolitain est fait par décision du Saint-Synode, basée sur proposition du métropolite local, légalement et suffisamment justifiée, le Saint-Synode faisant fonction de Conseil consultatif.

2. La décision de licenciement du Saint-Synode est approuvée par le ministère des Cultes et de l'Éducation nationale.

3. Le fonctionnaire congédié par suppression de sa place a droit à une indemnité de trois mois.

Art. 47. — 1. Le paiement des traitements des fonctionnaires des bureaux métropolitains se fait sur les redevances que versent les saintes églises et les monastères de chaque circonscription métropolitaine et qui sont fixées à 4 % de leurs revenus bruts perçus sur l'ordre du membre judiciaire du Conseil métropolitain d'après les ordonnances en vigueur sur la perception des recettes publiques.

2. Si ce pourcentage épuisé jusqu'à l'extrême limite est insuffisant pour l'ensemble des salaires correspondant à leur grade, le reste est versé

par l'Organisme administratif de la propriété ecclésiastique en vertu de l'article 15, paragraphe 1, alinéa 14 du décret-loi codifié du 14 septembre 1934.

Art. 48. — 1. Tous les employés des bureaux métropolitains, considérés comme fonctionnaires publics stables, sont promus d'après les ordonnances qui règlent l'avancement des fonctionnaires publics jusqu'à trois grades depuis leur entrée dans l'administration. L'avancement des fonctionnaires supérieurs est fait par le ministère des Cultes et de l'Éducation nationale par décret royal ou acte ministériel, de la même façon qu'ils sont nommés, c'est-à-dire sur proposition du Saint-Synode et après présentation du métropolite local attestant le service irréprochable du fonctionnaire proposé pour l'avancement.

2. La qualité de fonctionnaire des bureaux métropolitains entraîne la pension de retraite depuis le temps où ils ont été nommés, la pension étant obligatoirement fournie par la Caisse de retraite et d'assurance du clergé paroissial orthodoxe de Grèce avec paiement rétroactif des retenues faites légalement d'après la loi sur leurs émoluments aux employés de la Caisse de retraite et d'assurance du clergé paroissial orthodoxe de Grèce. Ces employés peuvent, sur décision du Conseil administratif de la Caisse de retraite et d'assurance du clergé paroissial orthodoxe de Grèce, considérer une fois pour toutes comme temps antérieur comptant pour la retraite soit un service public soit un service de paroisse dans les métropoles de l'Église de Grèce et du patriarcat œcuménique, pour le versement avec effet rétroactif des retenues légales ou pour une somme déterminée une fois pour toutes.

3. De même les employés des bureaux métropolitains peuvent, sur la proposition du Saint-Synode, dépendre de la Caisse de prévoyance pour les fonctionnaires publics avec les mêmes droits et obligations que les autres membres; on leur permet aussi de faire connaître leurs services antérieurs pour paiement avec effet rétroactif de leurs retenues légales.

4. Ceux qui ont accompli un long service dans le même grade reçoivent par acte du ministre des Cultes et de l'Éducation nationale, sur proposition du Saint-Synode basée elle-même sur une proposition du métropolite local, les augmentations et gratifications accordées aux fonctionnaires publics d'après les ordonnances en vigueur en proportion de leur temps de service.

5. Les promotions et augmentations de salaire des fonctionnaires des bureaux métropolitains n'ont lieu que si les ressources des Caisses métropolitaines le permettent.

Art. 49. — 1. Le protosyncelle, placé comme les autres employés de la métropole sous les ordres du métropolite local, dirige le bureau; il remplace le métropolite absent ou empêché dans l'accomplissement de ses fonctions administratives et pour chaque ordre reçu.

2. S'il n'y a pas de protosyncelle, ou si celui-ci est empêché, l'évêque choisit lui-même son propre remplaçant.

Art. 50. — 1. Le secrétaire de la métropole aide le protosyncelle dans l'accomplissement de ses devoirs; il est sous ses ordres et il remplit les fonctions de secrétaire au tribunal épiscopal.

2. Les scribes de la métropole sont sous la surveillance du secrétaire et lui servent d'aide dans le service du bureau de la métropole.

Art. 51. — Les ordonnances et la présente loi au sujet des fonctionnaires des bureaux métropolitains n'ont pas force de loi en Crète.

Par décret royal publié sur la proposition du Synode provincial de Crète, on peut modifier les dispositions en vigueur au sujet du fonctionnement et du personnel des bureaux de la sainte métropole et des évêchés de Crète et étendre aux employés les avantages fixés par la présente loi.

Chapitre XI. — Dispositions générales

Art. 52. — 1. Le Saint-Synode, par actes propres, authentifiés par décret publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Éducation nationale règle ce qui concerne la vie intérieure et le gouvernement de l'Église de Grèce d'après les canons ecclésiastiques.

2. L'autorité ecclésiastique, par demande écrite, a le droit de requérir la protection et la défense de l'autorité politique, et toutes les autorités de l'État sont obligées, chaque fois que les droits de l'autorité ecclésiastique sont attaqués, de la protéger et de la défendre.

Art. 53. — 1. Aucun laïc, clerc excommunié ou moine, ni clerc n'appartenant pas à l'Église orientale orthodoxe, ne peut porter l'habit et les ornements des clercs de l'Église orientale orthodoxe tels qu'ils ont été fixés par le décret du 21 janvier 1931, « sur l'habit canonique du clergé grec orthodoxe », comme aussi les signes distinctifs fixés par le décret royal du 15 juin 1856.

2. Le contrevenant, s'il n'est pas sujet hellène, est expulsé hors des frontières de l'Etat; dans le cas contraire, il est traduit d'office par l'autorité policière par citation directe devant le tribunal de police correctionnelle; il est puni d'après les articles 228 et 229 du Code pénal et, en dehors de la peine d'emprisonnement, on lui inflige une amende de 10.000 à 200.000 drachmes.

Art. 54. — 1. Les évêques, prêtres, diacres et moines, venant d'une autre métropole ou d'une autre Église ou du mont Athos, doivent présenter aux autorités ecclésiastiques de l'endroit des lettres de recommandation de leur autorité ecclésiastique. Dans ces lettres sont indiqués le but du voyage, le temps de séjour et la permission ou non de pouvoir célébrer. Ceux qui ne présentent pas ces lettres ou demeurent sans l'assentiment ou la permission de l'autorité ecclésiastique de l'endroit où ils s'arrêtent sont sommés de s'en aller, S'ils refusent d'obéir, les métropolites sont dénoncés au Saint-Synode, les autres clercs et les moines sont éloignés par décision du métropolite local, décision que les autorités de la police doivent exécuter à ses frais en les reconduisant au lieu d'où ils viennent.

2. De même les hiéromoines venant d'un monastère doivent avoir la permission de leur métropolite.

3. Si un moine, non inscrit dans un monastère du pays, circule dans le monde, il est sommé par le métropolite de l'endroit de passer sa vie

dans un monastère. S'il désobéit il est cité en justice et enfermé provisoirement dans la maison de correction du clergé.

4. Il est interdit de donner une lettre de congé à un clerc ou à un moine sans l'avis préalable écrit de l'évêque du lieu où il s'est installé. Sinon elle est invalide.

5. Les clercs peuvent sortir des frontières de l'État avec la permission du ministère des Cultes et de l'Éducation nationale sur la proposition de l'évêque local approuvé par le Saint-Synode.

Art. 55. — 1. L'archevêché d'Athènes et chacune des métropoles constituent une personne légale particulière de droit public, représentée dans toutes ses relations par son évêque ou par le remplaçant que celui-ci s'est choisi; elle peut posséder une fortune propre et des bâtiments d'habitation et pour les bureaux métropolitains, bâtiments qui, comme établissements ecclésiastiques, jouissent de tous les avantages et privilèges légaux reconnus aux bâtiments publics.

2. Les bâtiments métropolitains, construits ou acquis aux frais de particuliers ou par contributions des monastères et des églises ou par quêtes et inscrits au nom de personnes physiques ou légales peuvent être transférés par elles aux saintes métropoles par simple déclaration devant notaire faite sans timbre, ainsi que la transcription.

3. Les bâtiments métropolitains peuvent être grevés d'une hypothèque s'il s'agit d'un emprunt destiné à leur embellissement ou à l'achat de meubles. Pour contracter un emprunt il faut la décision du Conseil métropolitain et l'approbation du ministre des Cultes et de l'Éducation nationale avec l'avis du Saint-Synode.

4. Il est permis de céder gratuitement des terrains à bâtir appartenant aux monastères et aux églises pour la construction des édifices métropolitains, comme aussi de vendre dans le même but les bâtiments appartenant à la métropole. Pour cela, il faut l'approbation du Saint-Synode et du ministère des Cultes et de l'Éducation nationale. Ces dispositions valent également quand il s'agit de remplacer des bâtiments par d'autres plus productifs.

5. L'archevêché d'Athènes, les saintes métropoles et les établissements d'utilité publique qui sont présidés par les évêques aux termes des statuts reçoivent les héritages qui leur sont faits avec la gratuité de l'enregistrement qui joue de plein droit; ils n'ont aucune obligation que celle d'apurer l'actif, même s'ils ne dressent pas l'inventaire.

Art. 56. — 1. Pour l'instruction d'un procès devant les tribunaux criminels et pour l'emprisonnement préventif des clercs est assignée la maison de correction particulière du clergé.

2. Des peines prononcées contre les clercs par les tribunaux criminels ordinaires, celles qui limitent la liberté et qui n'entraînent pas aussi la déposition sont accomplies dans la maison de correction du clergé. Pour une peine limitant la liberté, à moins d'un mois, l'évêque et, s'il s'agit d'un évêque, le Saint-Synode peut fixer un autre endroit pour l'accomplissement de la peine, après entente avec le procureur de l'endroit.

3. Les sentences prononcées contre les clercs sont communiquées par les tribunaux au métropolite local.

Art. 57. — Quiconque a à se plaindre légitimement de l'autorité ecclésiatique pour abus ou excès de pouvoir s'adresse au Saint-Synode.

Art. 58. — 1. De même le clerc qui a à se plaindre de son évêque peut adresser un rapport au Saint-Synode. Le rapport est communiqué à l'évêque de l'endroit qui doit dans les quinze jours le renvoyer au Saint-Synode avec son propre rapport. Le Saint-Synode examine les documents envoyés et, si l'accusation paraît fondée, procède d'après le droit, sinon il ordonne une action contre le clerc plaignant.

2. L'évêque qui ne renvoie pas au Saint-Synode dans le délai fixé le rapport qui lui a été soumis encourt une responsabilité canonique.

Art. 59. — 1. Est interdite l'exposition pour vente ou gage pour paiement d'une dette particulière ou publique du matériel de n'importe quelle nature qui se trouve dans les églises : croix, saintes reliques, saintes icônes et en général tout mobilier sacré.

2. De même il est interdit de vendre d'une façon irrévérencieuse ou dans un endroit inconvenant les objets destinés au culte divin. Celui qui, connaissant le caractère sacré des objets indiqués ci-dessus les met en vente, hâte leur saisie ou la pratique, est puni d'un emprisonnement de deux à six mois.

3. Si quelqu'un des objets indiqués plus haut est transféré dans un musée sans la permission canonique de l'évêque du lieu, l'autorité ecclésiastique a le droit de demander à l'autorité politique de faire rendre l'objet qui a été pris.

Art. 60. — Par le terme de « clercs » sont désignés dans la présente loi tous ceux qui ont reçu un des trois ordres majeurs.

Art. 61. — Dans le cas où un membre du Saint-Synode refuserait la convocation qui lui serait faite selon les articles 13 et 14 de la loi 5383 et 5 et 6 du décret-loi 1996/1938 comme membre du tribunal synodique, le président du Saint-Synode appelle à l'archevêché d'Athènes un autre évêque voisin pour compléter le tribunal.

La phrase : « Chute de son grade » de l'article 12 de ce décret-loi 1996/1918 est remplacée par la phrase : « Chute de son siège ou de sa place. »

Art. 62. — Dispositions transitoires. — 1. Dans les deux mois qui suivront la promulgation de la présente loi, le Saint-Synode décidera la nomination à une métropole vacante de la frontière un métropolite de l'Église de Grèce en activité soit de Vieille Grèce, soit des nouvelles Provinces, en choisissant ceux qui ont servi d'une façon irréprochable pendant cinq ans, en dehors de ceux qui sont membres du Saint-Synode.

2. Durant les trois mois qui suivront la promulgation de la présente loi est suspendue la stabilité des employés des bureaux de l'archevêché d'Athènes et des bureaux des autres métropoles. Ils peuvent être licenciés par le ministre des Cultes et de l'Éducation nationale soit d'office soit, sur proposition du Saint-Synode ou de l'évêque local, par décret royal ou acte ministériel, de la même manière qu'il est prévu dans la présente

loi pour la nomination et le licenciement de chacun d'eux. Les congédiés, s'ils sont clercs, sont mis à la disposition de leur évêque, s'ils sont laïcs ils sont indemnisés selon les dispositions de la loi 2112.

Ceux qui sont congédiés ne peuvent pas être repris; ceux qui sont maintenus recouvrent leur stabilité une fois passé le délai fixé plus haut[5].

Athènes, le 24 décembre 1939.

GEORGES II.

Le Conseil des ministres.

Le président : J. METAXAS.

Les membres : AGIS TAMBACOPOULOS, I. DOURENTÈS, ANDR. APOSTOLIDÈS, J. ARBANITÈS, A. ECONOMOU, EL. CRIBAS, G. NICOLAÏDÈS, N. SPENTZAS, S. POLYZOGOPOULOS, H. PAPABASILIOU, P. ECONOMACOS, A. TZIPHOS, A. DÉMÉTRATOS, C. BOURBOULÈS, TH. NICOLOUDÈS, G. ZAPHIROPOULOS, C. MANIADKÈS, M. KYRIACOPOULOS, C. COTZIAS.

Vu et muni du grand sceau de l'État.
Athènes, le 3 janvier 1940.

Le ministre de la Justice,
AGIS TAMBACOPOULOS.

5. Nous remercions les *Échos d'Orient* qui ont bien voulu nous autoriser à reproduire la traduction de ce document établie par leurs soins et antérieurement publiée par eux; cf. *Échos d'Orient*, janv.-juin 1940, pp. 195 ss.

Signification de la diversité des rites au regard de l'unité chrétienne

I. Dalmais, O.P.

La question des rites est de celles qui ont empoisonné, durant de longues périodes, les relations entre chrétiens et la diversité des usages liturgiques a pesé lourdement dans la genèse et la consolidation des schismes, tant en Orient qu'en Occident. Des théologiens, du moins dans la chrétienté de tradition latine, en marquent quelque irritation. Ne s'agit-il pas là d'une question mineure, de l'importance exagérée donnée à des gestes cérémoniels ou à des formules reçues d'une tradition dont la rigueur théologique n'a été qu'insuffisamment contrôlée ?

Deux remarques préalables nous semblent donc s'imposer; on voudra bien en excuser la brièveté et les accepter provisoirement comme des postulats dont la valeur apparaîtra — nous l'espérons — dans le corps de notre exposé.

1) Quoi qu'il en soit des circonstances historiques qui ont fait privilégier le terme de « rite » pour désigner les grandes familles selon lesquelles se regroupent les diverses Églises orientales, il faut entendre « ritus » au sens d' « usus ». Dans l'encyclique *Orientalis Ecclesiae* (9 avril 1944) [1] pour le XVe centenaire de saint Cyrille d'Alexandrie, Pie XII, avec sa précision juridique coutumière, a levé sur ce point toute équivoque. Alors que Benoît XV (*Motu Proprio* instituant la Sacrée Congrégation pour l'Eglise orientale, 1er mai 1917) [2] et Pie XI (encyclique *Ecclesiam Dei* pour le IIIe centenaire de saint Josaphat, 12 novembre 1923) [3] semblent n'avoir donné au mot « ritus » que son sens cérémo-

1. *Orientalis Ecclesiae*, A.A.S., 36 (1944), pp. 137-138.
2. *Motu Proprio* de Benoit XV, A.A.S., 9, 1 (1917), p. 530.
3. *Ecclesiam Dei*, A.A.S., 15 (1923), p. 581.

niel, Pie XII précise : « Il est nécessaire que tous et chacun des peuples de rite oriental en tout ce qui dépend de leur histoire particulière, de leur propre génie et caractère, jouissent d'une légitime liberté, pourvu qu'elle n'aille pas à l'encontre de la vraie et intégrale doctrine de Jésus-Christ. Et ceci que le sachent et le considèrent attentivement aussi bien ceux qui sont nés au sein de l'Église catholique que ceux qui tendent vers elle par leurs désirs et leurs vœux. De plus, que tous soient certains et convaincus que jamais ils ne seront forcés d'échanger leurs légitimes rites propres et leurs antiques institutions contre les rites et les institutions latines. Les uns et les autres doivent être tenus en égale estime et honneur, parce qu'ils entourent l'Eglise, Mère commune, comme d'une royale variété. Bien plus, cette diversité de rites et d'institutions, en gardant intact et inviolable ce qui, pour chacun, est ancien et précieux, ne s'oppose nullement à une vraie et sincère unité. « Paroles solennelles » et graves dont il est impossible d'esquiver la portée. Elles affirment, explicitement, que ce ne sont pas seulement les rites, au sens restreint d'usages liturgiques particuliers, mais toutes les institutions traditionnelles et légitimes, c'est-à-dire compatibles avec la vraie et intégrale doctrine de Jésus-Christ, qui doivent être sauvegardées au sein de la communion catholique

2) Il nous paraît néanmoins que ce n'est pas sans de profondes raisons que le mot « ritus » s'est imposé. Il a fallu la déplorable décadence de la vie liturgique en Occident, depuis les derniers siècles du Moyen Âge, et l'oubli du sens sacramentel que porte toute célébration chrétienne, expression visible et donc rituelle au mystère de l'Eglise, pour que le mot rite ait pu être entendu au sens étroit de « cérémonie ». Pareil accident ne pouvait survenir dans des Églises dont la grâce propre semble avoir été, même durant les périodes les plus sombres et au sein d'une décadence presque complète, de vivre intensément le mystère liturgique comme l'expression la plus haute et la plus parfaite du mystère du salut. Ce mystère du salut, c'est-à-dire le plan secret de Dieu rendu manifeste dans l'œuvre rédemptrice du Christ, trouve son accomplissement ici-bas dans le rituel de la Pâque auquel le Christ a conféré sa pleine signification en le reliant à sa Passion et à sa Résurrection par lesquelles il faisait passer avec lui jusqu'au Père l'humanité associée à sa victoire sur la mort. La liturgie chrétienne, dont le Mémorial eucharistique est la source et le centre, n'est pas seulement, ni même d'abord, un acte de culte. Elle est l'acte par excellence de la prédication évangélique, puisque c'est par elle qu'au travers des signes sacramentels s'exprime et se réalise l'Alliance Nouvelle et définitive en l'Esprit et la venue du Royaume de Dieu parmi les hommes. Dans la condition présente de l'humanité, ce mystère doit être exprimé et vécu par des hommes concrets, ou, comme on dit souvent depuis quelques années, « en situation », c'est-à-

dire vivant au sein de communautés engagées dans une tradition et tributaires de tout un environnement géographique et historique qui s'exprime en une culture. Mais il faut alors en tirer les conséquences; ce sont vraiment toutes les institutions et tous les aspects de la vie chrétienne qui sont, comme le déclare Pie XII, inséparablement engagés. Une longue histoire, une communauté de destin forgées dans des conditions très particulières, souvent difficiles et parfois héroïques, ont modelé le visage des Églises d'Orient. La liturgie est l'expression la plus haute et la plus parfaite sous laquelle se révèle le visage et, au travers de lui, l'âme de ces Églises. On ne peut l'isoler ni l'arracher de son cadre vivant. La liturgie est l'expression sacrale d'une communauté humaine au moment où le Christ lui donne de s'associer à l'action sacerdotale par laquelle il fait passer avec lui l'humanité jusqu'au Père. Cette humanité n'est pas la juxtaposition d'individus désincarnés; elle se constitue de ces communautés humaines qu'a rassemblées un destin commun. L'Église assume, pour la transfigurer, cette communauté qui, en retour, se verra modelée par une spiritualité, une théologie, des usages juridiquement sanctionnés. Peut-être cette perspective des conditions concrètes de la vie de l'Église avait-elle été quelque peu perdue de vue dans une chrétienté occidentale qui s'était laissée façonner au cours des siècles par la latinité romaine, nuancée seulement par la diversité des tempéraments locaux, ethniques ou nationaux. Les conditions historiques qui ont marqué la vie des Églises orientales, héritières et témoins toujours vivants des grandes cultures circumméditerranéennes, leur ont donné un sens aigu de cet enracinement de l'Église dans la terre et dans l'histoire. La diversité des rites, et les implications qu'elle comporte constitue l'un des points sur lesquels leur expérience et leur témoignage fournissent un apport irremplaçable pour la solution des problèmes qui se posent aujourd'hui à une Eglise qui a définitivement franchi les limites de son berceau méditerranéen et qui doit affirmer, par des actes, sa catholicité, c'est-à-dire la capacité qu'elle a d'assumer toutes les cultures humaines sans en privilégier aucune, comme ne cesse de le répéter depuis quelques années avec Pie XII et Jean XXIII l'ensemble du Magistère épiscopal.

C'est en fonction de telles perspectives catholiques et œcuméniques que nous voudrions, à partir de l'expérience des Églises orientales, aborder brièvement trois points :

1) Dans quelles circonstances et selon quels facteurs géographiques, historiques et doctrinaux se sont constitués les « rites » actuellement existants ?

2) Quelles sont les caractéristiques les plus notables et, en conséquence, quelle est la signification ecclésiale de ces divers rites ?

3) Quelles implications entraîne la reconnaissance de cette diversité, entendue selon toute l'ampleur que nous avons marquée précédemment ?

I

Origine et relation des divers rites

Deux facteurs sont venus interférer dans l'histoire de la constitution des Églises orientales :

1) Le premier, normal et sanctionné par l'autorité des conciles, se fonde sur l'organisation territoriale de l'Eglise calquée en règle générale sur les cadres de l'administration civile et politique, mais renforcée dans certains cas exceptionnels par l'autorité ou le prestige de certains sièges épiscopaux. C'est ainsi qu'une tradition ancienne, à laquelle l'Église romaine est toujours restée fidèle, reconnaît l'autorité hors pair des sièges apostoliques de Rome, Alexandrie et Antioche, non seulement en raison de l'importance administrative de ces villes, métropoles de grands « diocèses » impériaux, mais parce que leur évêque pouvait se réclamer de la succession de Pierre (par l'intermédiaire de son disciple Marc dans le cas d'Alexandrie). C'est en fonction de ce critère proprement ecclésiastique que sera finalement reconnu l'autocéphalie des Eglises de Jérusalem, de Chypre et du Sinaï; mais ces cas particuliers mettent précisément en évidence le peu d'importance pratique de ce critère dans l'évolution historique et la diversification des « rites ». Même Jérusalem, en dépit de son prestige et de son importance propre comme centre de pèlerinage, subira l'attraction croissante de la liturgie des métropoles d'Antioche puis de Constantinople, non d'ailleurs sans les enrichir grandement de l'apport de ses traditions particulières. Chypre, si attachée à sauvegarder son autonomie administrative, n'aura que quelques rares usages locaux et il est bien difficile de savoir si le grand centre monastique multinational du Sinaï en a jamais possédé.

D'une tout autre importance s'avère la situation proprement politique des grandes métropoles. Il a fallu en Occident le « mythe » de Rome, unissant inséparablement le prestige du passé impérial, le rayonnement de la culture et de la langue latine avec l'autorité incontestée du siège de Pierre et l'influence des pèlerins, pour que la liturgie de Rome, nourrie sans doute par les apports de l'Afrique, terre latine par excellence, mais remodelée avec un incomparable génie, s'infiltrât progressive-

ment au sein des Églises des Gaules dépourvues de métropole assurée d'un poids politique suffisant. L'Espagne wisigothique, centrée autour de Tolède, résistera à cette pénétration et se forgera une liturgie propre, expression du génie hispanique. Il faudra l'invasion arabe et la « reconquesta » pour la déraciner. Et malgré les progrès de l'unification administrative et liturgique, Milan a su conserver jusqu'à nos jours les traits distinctifs de son rite traditionnel. Il est remarquable qu'en Occident, comme en Orient, le rôle unificateur des grands centres soit allé de pair avec le libéralisme qui leur faisait accueillir des usages nés tout au travers de leur circonscription et parfois bien au-delà de ses limites. Nous aurons à réfléchir, à cet égard, sur l'évolution tant du rite romain que du rite byzantin. On sait comment le premier s'est développé et, pour une large part, renouvelé dans les régions germaniques de l'empire franc des successeurs de Charlemagne et comment la Rome médiévale et moderne a su s'incorporer l'essentiel de ces enrichissements en élaguant ce qui était inassimilable à son génie ordonnateur pour constituer une liturgie qui reflétât exactement les aspects divers de la chrétienté occidentale. On sait moins comment Constantinople, dépourvue de traditions propres, a constitué sa liturgie par la synthèse des usages de l'Anatolie avec la riche tradition d'Antioche; l'exubérance parfois un peu lourde de la Syrie hellénisée fut filtrée avec un goût formé depuis longtemps à l'école de la mesure grecque. Et plus tard les traditions liturgiques du monachisme palestinien chez qui l'influence syrienne semble l'avoir emporté sur les usages locaux de Jésuralem n'ont pas été sans favoriser l'adoption du rite de la Ville Impériale par les patriarcats orthodoxes de l'Orient.

2) Mais un facteur tout différent est venu interférer avec ces principes normaux de diversification pour entraîner la complexité inextricable, non seulement rituelle mais encore juridictionnelle, qui caractérise la situation présente des Eglises orientales. Il s'agit du rôle déterminant joué par une diversité de tendances doctrinales exacerbées en des antagonismes irréductibles matérialisés dans des schismes qui ont provoqué l'émiettement et la ruine de communautés dressées les unes contre les autres; la situation qui en est résultée est maintenant si profondément entrée dans les mœurs que nul ne voit à l'heure présente comment, en cas de réconciliation et d'union, pourrait être restaurée la règle fondamentale posée par les anciens conciles et requise pour le plein exercice de la mission apostolique de l'Église : un seul évêque dans chaque cité, du moins en ce qui touche la plénitude du pouvoir juridictionnel. Il ne faut pas se dissimuler qu'il y a là un problème grave et la source de l'une des objections les plus fortes faites à la diversité des rites que l'on rend responsable de ces antagonismes et de cet émiettement. Ce fut naguère le grand argument de Dom Guéranger pour réclamer l'adoption

universelle du rite romain. Et certains espèrent, non sans quelque naïveté, que ce sera l'un des résultats du prochain concile que d'abolir cette diversité jugée néfaste pour l'unité catholique.

Il est en fait impossible de faire la part, aux origines de ces regrettables divisions, entre les divergences proprement doctrinales, l'attachement à des expressions traditionnelles par crainte d'ouvrir le champ à des erreurs qui avaient été l'objet de réfutations formulées en des termes et selon des perspectives que l'on estimait canonisées, sans en voir les ambiguïtés, enfin et surtout la volonté d'affirmer l'orthodoxie de la communauté nationale face aux prétentions du pouvoir impérial, dont l'ingérence était de plus en plus malaisément supportée, à être le gardien exclusif de la vraie foi. Dans son encyclique *Sempiternus Rex* (8 septembre 1951) à l'occasion du XVe centenaire du Concile de Chalcédoine, Pie XII a reconnu explicitement cette ambiguïté pour ce qui est des Églises dites monophysites, et j'ai pu me rendre compte par moi-même, lors d'une récente visite au patriarcat copte, de l'importance que l'on attachait à cette déclaration.

En ce qui touche l'expression liturgique de la foi, si les divers rites portent la marque des préoccupations dominantes de chaque Eglise, et si l'on peut estimer que les formulations ne sont pas toutes également équilibrées, on ne saurait mettre en doute qu'à de très rares exceptions près elle est consonnante avec « la vraie et intégrale doctrine de Jésus-Christ ». On ne saurait trop regretter le tutiorisme maladroit qui a entraîné certaines mutilations ou certaines modifications, trop souvent pour introduire des expressions qui ont pris naissance dans la tradition latine et qui constituent des corps étrangers au sein des liturgies orientales. Les récentes éditions procurées par la Sacrée Congrégation Orientale ont d'ailleurs en bien des cas rétabli les formules traditionnelles.

Si déplorables que soient les divisions survenues au sein des Eglises orientales, il faut bien reconnaître que la diversification des rites qui en est résultée a sauvegardé des traditions vénérables dont les tendances unificatrices du patriarcat de Constantinople auraient sans doute entraîné la disparition. Le développement postérieur de ces liturgies s'est effectué pour une large part sur la base de ces formes anciennes, mais les relations existant entre les Eglises qui se réclamaient des mêmes traditions doctrinales a entraîné des échanges féconds qui se sont d'ailleurs parfois effectués même à l'égard d'Eglises avec lesquelles la communion était officiellement rompue.

On sait qu'à l'heure présente les Eglises orientales se répartissent sur le plan doctrinal en trois familles.

La première est constituée par l'Eglise syrienne orientale au-delà de l'Euphrate et par l'Eglise syro-malabare. Les traités de 362 avaient fait entrer les provinces mésopotamiennes dans l'empire perse. En 410 le synode de Séleucie-Ctésiphon déclarait son adhésion aux décisions du Concile de Nicée et des autres conciles du IVe siècle, mais proclamait en même temps l'autonomie de l'Eglise perse. Le Concile d'Ephèse ne fut jamais reçu, bien au contraire, par attachement aux enseignements de l'Ecole d'Antioche, le Concile de Beth-Lapat (484) déclarait qu'on devait s'en tenir pour l'interprétation des Ecritures à la doctrine de Théodore de Mopsueste dont son disciple Nestorius était l'écho fidèle. Ainsi doublement isolée par les frontières politiques et par ses positions doctrinales, cette Eglise devait se développer durant plus de huit siècles d'une manière originale, ne subissant que peu l'influence des spéculations théologiques du monde occidental, mais demeurant en continuité étroite avec les modes de pensée reçus du judaïsme qui comptait alors en Babylonie ses centres intellectuels les plus importants. Il est remarquable que son expansion missionnaire, qui fut considérable dans le sud de l'Inde, parmi les Mongols et jusqu'en Chine, ne semble pas avoir suscité d'éveil théologique ni d'approfondissement doctrinal. Son dernier grand docteur, Abd Isô (Ebed Jesu), au XIVe siècle, reflète fidèlement les enseignements de ses prédécesseurs. Deux motifs nous paraissent à l'heure présente devoir attirer l'attention sur cette Eglise et sur ses usages, notamment sur sa liturgie archaïque et austère : le rôle grandissant que semble devoir tenir dans la vie de l'Eglise en Inde son rejeton, l'Eglise syro-malabare du Kérala; la structure originale d'une chrétienté demeurée presque totalement étrangère aux perspectives et aux préoccupations qui ont, à partir de la culture grecque et du droit impérial romain, orienté le développement des autres Eglises.

3) Un second groupe, beaucoup plus vaste et divers, est constitué par les Eglises qui ont refusé de souscrire les décisions de Chalcédoine et sont, pour cette raison, souvent dénommées monophysites : Eglise copte d'Egypte et d'Ethiopie, Eglise jacobite de Syrie, Eglise grégorienne d'Arménie, auxquelles il faudrait rattacher, notamment pour tout ce qui se rapporte au rite, l'Eglise maronite du Liban, chalcédonnienne quant à la foi mais rameau de l'Eglise syrienne d'Antioche pour ce qui est de la discipline. Alors que la scission de l'Eglise syrienne-orientale n'avait pas porté le schisme au niveau suprême du patriarcat, les dissensions consécutives au Concile de Chalcédoine entraînèrent pour les deux grands sièges patriarcaux d'Alexandrie et d'Antioche la désignation de deux titulaires. La confusion fut portée à son comble lorsque l'higoumène du monastère de Saint-Maron sur l'Oronte, réfugié dans les hautes vallées du Liban Nord, estimant — sans doute dans le courant du VIIIe siècle — qu'il n'y avait

pas de patriarche orthodoxe légitime sur le siège d'Antioche, prit pour lui-même ce titre traditionnel alors que son autorité devait demeurer étroitement localisée. Les situations sont d'ailleurs différentes pour chaque Eglise. En Egypte, l'attachement aux formules cyrilliennes les plus unilatérales et la centralisation caractéristique de ce patriarcat entraînent une scission massive, surtout de la part des moines issus des masses rurales demeurées étrangères à la culture grecque. Dès ses origines, l'Eglise copte se trouve dépourvue de cadres intellectuels; la foi profonde et simple des masses, l'influence des centres monastiques et aussi sans doute l'emploi largement consenti de la langue du peuple, peut-être même de mélodies reprises du vieux fond traditionnel, lui donneront une assise solide et sauvegarderont l'originalité de son visage, mais sur le plan de la doctrine et des institutions, elle se trouvera toujours davantage sous l'influence de l'Eglise sœur de Syrie. Etroitement rattachée jusqu'à ces dernières années à l'Eglise d'Egypte, celle d'Ethiopie en reçut sa liturgie, mais l'enrichit d'autres apports, surtout syriens, et l'adapta aux besoins d'expression et au génie propre de l'âme africaine.

Dans le patriarcat d'Antioche, en effet, la situation est à tous égards bien différente. La grande métropole syrienne avait exercé une influence profonde sur l'Eglise de Constantinople; avec des hommes comme Jean Chrysostome ou Nestorius ce sont les usages et les traditions théologiques et liturgiques d'Antioche qui avaient modelé les traits de la Grande Eglise de la Ville Impériale. Les rivalités si marquées entre Alexandrie et Constantinople sont bien moins vives à Antioche qui aurait pu jouer un rôle modérateur. Mais dans la patrie de Théodore de Mopsueste et de Nestorius un courant ultra-cyrillien s'était développé; le patriarcat de Sévère lui permettra de s'affirmer et la politique de Théodora achèvera de consommer la scission. Comme en Egypte elle trouvera appui sur les moines et sur le peuple des campagnes et des bourgades; l'emploi généralisé de la langue syriaque en sera la conséquence; la traduction des textes liturgiques, leur adaptation plutôt, et la composition de nouveaux formulaires donneront occasion de souligner les traits les plus conformes à la christologie sévérienne et peut-être d'en atténuer d'autres moins conconnants avec elle.

Mais, à la différence de ce qui s'était passé en Egypte, une fraction notable de la chrétienté syrienne resta fidèle à l'orthodoxie chalcédonienne; elle ne se refusait pas d'ailleurs à faire une place de plus en plus large dans la liturgie au syriaque et plus tard à l'arabe; mais elle adopta, peu à peu, la plupart des usages nouveaux de Constantinople, surtout après la reconquête par la dynastie macédonienne d'une partie de la Syrie. C'est l'un de ces patriarches, — purement titulaire il est vrai, — le grand

canoniste byzantin Théodore Balsamon qui devait sanctionner au XIIe siècle l'abandon du rite propre en déclarant, dans une célèbre réponse adressée à son collègue alexandrin, que toutes les Eglises orthodoxes doivent se conformer aux usages liturgiques de la Grande Eglise de Constantinople. C'est sur cette réponse que devait plus tard s'appuyer la réforme liturgique du patriarche de Moscou, Nicon. En d'autres matières l'assimilation fut moins poussée et les orthodoxes antiochiens se refusèrent, durant des siècles, à intégrer dans leurs recueils juridiques les institutions propres à la discipline byzantine.

L'Eglise d'Arménie avait revendiqué très tôt (390) sa complète autonomie. Sous le pontificat de son premier catholicos, Sahag (Isaac) le Grand (387-438), elle entreprit de se donner des institutions et une liturgie propres. C'est, à ce qu'il semble, de Jérusalem qu'elle prit les lignes fondamentales de sa liturgie; mais elle sut y intégrer les traditions reçues des missionnaires syriens et asiates qui avaient d'abord évangélisé le pays. Ainsi, dès l'origine, ce rite unissait à des traits originaux l'apport des régions les plus diverses de la chrétienté. Il semble même que certains éléments alexandrins se soient très tôt introduits. Par la suite, malgré les oppositions doctrinales, l'influence de Constantinople se fit sentir beaucoup plus profondément que celle de l'Eglise jacobite de Syrie dont l'Arménie partageait l'attitude de refus à l'égard du Concile de Chalcédoine. Et plus tard les Croisades et la prédication des Frères Pérégrinants devaient faire adopter quelques détails du rite latin, parmi les plus représentatifs de la piété médiévale : *Confiteor*, Elévation, Prologue de l'Evangile de saint Jean[4]. Sur un point au moins cette influence de l'Occident fut plus notable : seule de toutes les Eglises orientales, celle d'Arménie adopta pour l'ordination de ses ministres les rites de porrection et d'onction que le Pontifical romano-germanique avait fait entrer dans la liturgie romaine.

Pareil avatar devait arriver au rameau maronite de l'Eglise d'Antioche. Pour affirmer sa fidélité à l'Eglise de Rome et sous l'influence des religieux latins, parfois aussi, il faut le dire, à l'invite des papes, les maronites devaient adopter un nombre sans cesse croissant d'usages latins; la plupart d'ailleurs ne touchant que les aspects les plus extérieurs de leur rite. En ce qui touche le Rituel, cependant, cette latinisation risquait d'atteindre la substance même de la liturgie traditionnelle après qu'eurent été mis en circulation des livres où les dévotions importées de l'Occident méditerranéen trouveraient une large place à côté de textes traduits du rituel romain. Il a fallu at-

4. Mais l'usage du pain azyme est proprement arménien et antérieur à toute influence latine.

tendre le Rituel de 1942 pour que les prêtres maronites puissent commodément disposer d'un recueil tant soit peu conforme aux traditions de leur Eglise. Il est notable que, depuis la publication du Pontifical à l'usage des Syriens catholiques, il est loisible aux évêques maronites d'user de ce livre comme des recueils manuscrits restés en usage jusqu'alors.

L'histoire du plus important des rites orientaux, le rite byzantin, ne nous retiendra que très brièvement. Il est en effet mieux connu, au point d'être parfois considéré comme le rite oriental type. En fait, il n'en est rien. Rameau du rite antiochien, enrichi sans doute dès l'origine par les usages locaux des Eglises asiates, la liturgie de Constantinople est d'abord remarquable par l'éclat dont, à l'imitation du cérémonial de la cour impériale, elle sut entourer la célébration du culte chrétien. Nous connaissons mal ses formes anciennes. Après la crise iconoclaste elle semble avoir subi d'importantes transformations, sous la double influence des moines qui l'enrichirent d'usages palestiniens et des vastes dessins politiques des empereurs macédoniens, comme du patriarche Photius. En même temps que le cérémonial devient plus splendide encore et commence à se charger de rites symboliques, le synaxaire s'enrichit de commémoraisons de saints de toutes les régions du monde chrétien. C'est alors aussi que, conformément aux conceptions œcuméniques développés dans l'Epanagogé, l'usage d'autres langues que le grec est explicitement reconnu en faveur des Bulgares et d'autres peuples de langue slave. La doctrine chalcédonienne, poussée à ses ultimes conséquences dans la théologie des icônes se revêt grâce à une pléiade de grands mélodes, dont plusieurs d'ailleurs sont d'origine syrienne, d'une floraison poétique qui est à juste titre considérée par la tradition orthodoxe comme son expression la plus parfaite. On ne s'étonne pas que ce rite ait fini par s'imposer à toutes les Eglises chalcédoniennes.

II

Caractéristiques et signification ecclésiale de la diversité des rites

Ce bref rappel historique pourrait susciter quelque déception. Les facteurs les plus accidentels et au premier abord les plus contingents semblent avoir tenu une telle place dans la constitution des divers rites! Ne nous trouvons-nous pas réel-

lement en présence de survivances plus ou moins pétrifiées de hasards de l'histoire ? Beaucoup, nous l'avons dit, l'ont estimé et continuent de le penser. Il nous apparaît au contraire que nous nous trouvons en présence d'un donné extrêmement important de la vie de l'Eglise. Non seulement pour les raisons de principe que nous avons énoncées en commençant, mais parce que, tels qu'ils sont à l'heure présente, en dépit de l'usure ou de la sclérose, les rites orientaux sont, dans leur diversité, l'expression du mystère du salut réfracté par le génie propre de diverses communautés dont chacune met en valeur l'un ou l'autre de ses aspects. Et il se trouve que ces sensibilités diverses sont heureusement complémentaires. Les Eglises orientales ont été le creuset où s'est lentement décanté, au travers de multiples crises, l'expression des dogmes fondamentaux de la foi. Les perspectives préférées par l'une ou par l'autre ont pu, dans un exclusivisme unilatéral, entraîner des ruptures, mais en principe chacune de ces perspectives est saine, elle reflète un aspect du message du salut et une manière de le vivre qui ne sauraient être négligés sans regrettable appauvrissement. La rupture du dialogue, si difficile qu'il puisse être de le maintenir, a entraîné de graves dommages pour la plénitude d'une catholicité qui ne doit pas tendre seulement vers une universalité d'extension, mais vers l'assomption de tout ce qu'il y a de légitime dans les diverses communautés humaines. On a bien des fois souligné combien l'absence de l'Orient avait contribué au dénouement tragique de la crise de la Réforme. Si riche qu'elle fût et si fécond qu'ait été son développement, la pensée chrétienne de l'Occident latin n'était pas en mesure de répondre de manière satisfaisante aux questions qui se posaient alors à elle. On peut penser qu'il en va de même, et d'une manière bien plus grave encore, à notre époque. Il apparaîtra peut-être providentiel que le cours de l'histoire, qui durant le dernier millénaire a favorisé l'extraordinaire activation de l'Occident imprégné par la culture latine, ait plus ou moins suspendu le développement normal des Eglises orientales. Elles ont ainsi gardé presque intacts bien des caractères et des institutions communes au temps de la grande époque œcuménique des IVe-Ve siècles. Usages et institutions dont les conciles avaient fixé les règles essentielles mais qui se diversifiaient dans leur application selon que l'exigeaient, ou que le suggéraient, les situations locales. Les rites, dans l'état où ils se sont fixés et maintenus jusqu'à nos jours, sont le résultat de cette longue expérience pastorale. C'est dans cette perspective pastorale qu'il faut, croyons-nous, les entendre pour en saisir toute la signification ecclésiale.

Or il est au premier regard frappant que, malgré la diversité de leur nuances, ils ont un air de famille qui permet légitimement de parler d'Eglise orientale (sing.) en face de l'Eglise latine. Trois facteurs ont contribué à créer cette situation malgré

tendre le Rituel de 1942 pour que les prêtres maronites puissent commodément disposer d'un recueil tant soit peu conforme aux traditions de leur Eglise. Il est notable que, depuis la publication du Pontifical à l'usage des Syriens catholiques, il est loisible aux évêques maronites d'user de ce livre comme des recueils manuscrits restés en usage jusqu'alors.

L'histoire du plus important des rites orientaux, le rite byzantin, ne nous retiendra que très brièvement. Il est en effet mieux connu, au point d'être parfois considéré comme le rite oriental type. En fait, il n'en est rien. Rameau du rite antiochien, enrichi sans doute dès l'origine par les usages locaux des Eglises asiates, la liturgie de Constantinople est d'abord remarquable par l'éclat dont, à l'imitation du cérémonial de la cour impériale, elle sut entourer la célébration du culte chrétien. Nous connaissons mal ses formes anciennes. Après la crise iconoclaste elle semble avoir subi d'importantes transformations, sous la double influence des moines qui l'enrichirent d'usages palestiniens et des vastes dessins politiques des empereurs macédoniens, comme du patriarche Photius. En même temps que le cérémonial devient plus splendide encore et commence à se charger de rites symboliques, le synaxaire s'enrichit de commémoraisons de saints de toutes les régions du monde chrétien. C'est alors aussi que, conformément aux conceptions œcuméniques développés dans l'Epanagogè, l'usage d'autres langues que le grec est explicitement reconnu en faveur des Bulgares et d'autres peuples de langue slave. La doctrine chalcédonienne, poussée à ses ultimes conséquences dans la théologie des icônes se revêt grâce à une pléiade de grands mélodes, dont plusieurs d'ailleurs sont d'origine syrienne, d'une floraison poétique qui est à juste titre considérée par la tradition orthodoxe comme son expression la plus parfaite. On ne s'étonne pas que ce rite ait fini par s'imposer à toutes les Eglises chalcédoniennes.

II

Caractéristiques et signification ecclésiale de la diversité des rites

Ce bref rappel historique pourrait susciter quelque déception. Les facteurs les plus accidentels et au premier abord les plus contingents semblent avoir tenu une telle place dans la constitution des divers rites! Ne nous trouvons-nous pas réel-

lement en présence de survivances plus ou moins pétrifiées de hasards de l'histoire ? Beaucoup, nous l'avons dit, l'ont estimé et continuent de le penser. Il nous apparaît au contraire que nous nous trouvons en présence d'un donné extrêmement important de la vie de l'Eglise. Non seulement pour les raisons de principe que nous avons énoncées en commençant, mais parce que, tels qu'ils sont à l'heure présente, en dépit de l'usure ou de la sclérose, les rites orientaux sont, dans leur diversité, l'expression du mystère du salut réfracté par le génie propre de diverses communautés dont chacune met en valeur l'un ou l'autre de ses aspects. Et il se trouve que ces sensibilités diverses sont heureusement complémentaires. Les Eglises orientales ont été le creuset où s'est lentement décanté, au travers de multiples crises, l'expression des dogmes fondamentaux de la foi. Les perspectives préférées par l'une ou par l'autre ont pu, dans un exclusivisme unilatéral, entraîner des ruptures, mais en principe chacune de ces perspectives est saine, elle reflète un aspect du message du salut et une manière de le vivre qui ne sauraient être négligés sans regrettable appauvrissement. La rupture du dialogue, si difficile qu'il puisse être de le maintenir, a entraîné de graves dommages pour la plénitude d'une catholicité qui ne doit pas tendre seulement vers une universalité d'extension, mais vers l'assomption de tout ce qu'il y a de légitime dans les diverses communautés humaines. On a bien des fois souligné combien l'absence de l'Orient avait contribué au dénouement tragique de la crise de la Réforme. Si riche qu'elle fût et si fécond qu'ait été son développement, la pensée chrétienne de l'Occident latin n'était pas en mesure de répondre de manière satisfaisante aux questions qui se posaient alors à elle. On peut penser qu'il en va de même, et d'une manière bien plus grave encore, à notre époque. Il apparaîtra peut-être providentiel que le cours de l'histoire, qui durant le dernier millénaire a favorisé l'extraordinaire activation de l'Occident imprégné par la culture latine, ait plus ou moins suspendu le développement normal des Eglises orientales. Elles ont ainsi gardé presque intacts bien des caractères et des institutions communes au temps de la grande époque œcuménique des IVe-Ve siècles. Usages et institutions dont les conciles avaient fixé les règles essentielles mais qui se diversifiaient dans leur application selon que l'exigeaient, ou que le suggéraient, les situations locales. Les rites, dans l'état où ils se sont fixés et maintenus jusqu'à nos jours, sont le résultat de cette longue expérience pastorale. C'est dans cette perspective pastorale qu'il faut, croyons-nous, les entendre pour en saisir toute la signification ecclésiale.

Or il est au premier regard frappant que, malgré la diversité de leur nuances, ils ont un air de famille qui permet légitimement de parler d'Eglise orientale (sing.) en face de l'Eglise latine. Trois facteurs ont contribué à créer cette situation malgré

les schismes et les oppositions parfois violentes qui séparent depuis près de quinze siècles les diverses Eglises d'Orient.

1) La référence constante qu'elles ont toujours gardé aux décisions conciliaires des IVe-Ve siècles. C'est-à-dire à ce que nous avons appelé la base œcuménique des institutions ecclésiastiques.

2) L'influence déterminante d'Antioche dans le développement de la liturgie. Il apparait de plus en plus clairement que la grande métropole syrienne a été le centre créateur le plus important en matière de célébrations. Jérusalem lui est d'ailleurs inséparablement associée sans qu'il soit possible, en bien des cas, de savoir de laquelle des deux villes est partie l'initiative. Les Syriens orientaux ont organisé leur liturgie, fixée au cours du VIIe siècle, sur la base de la plus ancienne liturgie d'Antioche; on a déjà dit tout ce que lui doivent les traditions byzantines et arméniennes. Et bien que les liturgistes soulignent l'originalité du rite alexandrin, la forme qu'il a pris chez les Coptes et plus encore chez les Ethiopiens le fait apparaître comme complètement remodelé sous l'influence antiochienne.

3) Le prestige de Constantinople, la Cité impériale qui se glorifie à juste titre d'être la gardienne de l'Orthodoxie, c'est-à-dire d'une foi pleinement conformée à la tradition exprimée dans les sept conciles œcuméniques et notamment dans le Concile de Chalcédoine qui apparait comme la clé de voûte de ce temple de la doctrine chrétienne, ce prestige de la nouvelle Rome s'est exercé bien au-delà des frontières de l'empire. Les Eglises dissidentes elles-mêmes n'y ont pas échappé et l'on comprend qu'à l'heure présente elles estiment possible — du moins par l'organe de certains de leurs représentants les plus autorisés — une entière conciliation au sein d'une fédération des Eglises orientales conscientes de tout ce qui les unit comme de tout ce qui les différencie du christianisme d'Occident modelé, chez les protestants comme chez les catholiques, par le génie de Rome et par des perspectives théologiques qui leur sont étrangères. Ce sentiment est évidemment beaucoup plus fortement ressenti à l'intérieur des Eglises orthodoxes proprement dites, malgré les rivalités qui, en l'absence d'un arbitre dont l'autorité soit indiscutable, peuvent tendre à l'extrême les relations qu'elles entretiennent. L'adoption par toutes du rite de Constantinople a certainement grandement contribué à affirmer ce sentiment. Mais il n'est peut-être pas inutile de rappeler, tant la chose est devenue étrangère à des Latins, qu'il n'existe aucun organisme pour veiller au maintien de cette unité liturgique et pour en contrôler l'exercice. La diversité des langues liturgiques dont le principe a été nettement posé dès le temps de Photius et dont l'application s'est largement étendue au cours des derniers

siècles, du moins dans les Eglises de tradition slavonne, n'a porté nul dommage à cette unité, non plus que la variété du chant liturgique qui s'ouvre largement aux traditions locales.

Est-ce à dire que les autres rites, maintenus par des Eglises dissidentes, n'offrent qu'un intérêt sociologique et archéologique ? On peut penser au contraire qu'ils ont mis en valeur des aspects du mystère de la foi qu'il leur est providentiellement donné de rappeler à l'Eglise universelle. A la différence de la somptueuse liturgie de Constantinople avec laquelle la liturgie arménienne a seule tenté de rivaliser, ces rites ont pris leur forme définitive à partir des célébrations des petites villes, des bourgs et des villages, sous l'influence dominante des moines qui, en Orient, n'ont jamais cessé de rester en communion étroite avec le petit peuple d'où ils étaient, pour la plupart, issus, moines souvent illettrés, laïcs peu portés à raffiner sur les rubriques. Il ne faut pas oublier, enfin, que ces Eglises ont été presque toutes réduites à la condition humiliée de minorités dans un Etat islamique où la religion officielle ne connaît qu'une prière aux rites fort simples et dépouillés. Mais ces traits communs se nuancent suivant les civilisations et les liturgies qui se sont développées à l'intérieur de chacune. Il y a des liturgies de la parole et des liturgies du rite; des liturgies qui s'ouvrent largement aux modes les plus divers de l'expression des sentiments et d'autres qui veulent avant tout favoriser l'intériorité; des liturgies qui soulignent la transcendance et le mystère et d'autres qui s'attachent à l'économie mystérieuse d'un Dieu ami des hommes.

La plus simple et la plus archaïque est sans doute celle des Syriens orientaux. Formée dans des milieux où les influences juives étaient puissantes, où les communautés chrétiennes eurent dès les temps les plus anciens une organisation semi-monastique, elle s'est fixée très tôt hors des frontières du monde romain et de sa civilisation exubérante. En ces territoires de l'Asie moyenne et orientale, les chrétiens ne furent jamais qu'une minorité noyée dans une masse infidèle. Quelle qu'ait été la part de ces divers facteurs, cette liturgie nous impressionne par son austérité : chaque célébration s'ouvre par la récitation du *Pater*; les lectures scripturaires et des homélies rythmées qui sont plutôt des commentaires ou des gloses dépourvues de toute préoccupation oratoire, alternent avec une longue psalmodie monotone devant le mur sans ornements percé seulement d'une porte, qui ferme la vue du sanctuaire. Des rites sacramentels réduits à l'extrême, fort peu de cérémonies extérieures; une liturgie de méditation, d'écoute de la Parole, discrète et simple, dont on comprend qu'elle ait trouvé accueil dans l'âme indienne.

La liturgie copte revêt des traits assez semblables mais pour

des raisons sans doute différentes. C'est une liturgie monastique, lente et longue à l'excès. Peu de déploiement extérieur mais des gestes expressifs comme celui des mains étendues pour la récitation du *Pater* ou l'usage, pour les officiants, de se déchausser avant de pénétrer dans le sanctuaire. Nulle part une place aussi large n'est faite aux lectures scripturaires, chaque heure de l'office en comporte une de l'Evangile et, au cours du Carême et de la Semaine sainte, c'est une partie notable de la Bible qui est lue dans l'église.

Quelle différence avec la liturgie d'Antioche-Jérusalem. Le plus riche symbolisme y est mis en œuvre pour exprimer un mystère ineffable, faire éprouver une présence. Liturgie plus que toute autre eschatologique, toute-tendue dans l'attente de la Parousie qui déjà s'anticipe au travers des sacrements. Une hymnodie d'une richesse un peu écrasante y revêt toutes les célébrations d'un tissu poétique qui aide les assistants à en savourer le mystère. De Jérusalem sont venus les rites expressifs, chargés d'un symbolisme transparent qui rendent présents les moments décisifs de l'histoire rédemptrice. Liturgie intensément humaine, très proche à cet égard de celle du Moyen Age occidental, dramatique et spontanée comme elle, mais qui a su mieux garder le caractère sacré du mystère. Ces traits se retrouvent encore amplifiés chez les maronites, mais ils sont trop souvent gâtés par un naturalisme médiocre, conséquence sans doute de la formation trop exclusivement latine du clergé.

On les retrouve aussi dans le rite byzantin, mais épurés et magnifiés pour réaliser une liturgie véritablement impériale et œcuménique. La mesure et l'équilibre de la Grèce y tempèrent l'exubérance de l'hellénisme syrien et asiate. Il s'y ajoute tout un cérémonial qui transpose pour le culte du Pantocrator le faste impérial de la cour du Basileus. Mais le fond populaire demeure, il se développera même en pays slave et dans la Grèce soumise au Turc. Il s'associe à un sens du mystère étonnamment puissant qui s'est manifesté d'abord dans la Syrie antiochienne, donnant visage chrétien à cette adoration tremblante de l'Incompréhensible qui est la vocation de l'Orient et par laquelle, malgré la diversité des tempéraments, des cultures et des histoires, il se différencie d'un Occident de moins en moins sensible au mystère. La piété profonde et contemplative des Slaves, leurs dons d'expression picturale et musicale devaient lui donner un vêtement renouvelé sous lequel elle se fait connaître aujourd'hui dans le monde entier.

Plus réservé dans l'expression des sentiments, le rite arménien est resté plus fidèle à la gravité sobre des anciennes liturgies; mais il l'entoure de l'éclat du cérémonial et de la richesse

de ses hymnes que met en valeur l'un des chants les plus beaux de tout l'Orient chrétien.

III

Implications ecclésiologiques et œcuméniques

Ces quelques notations permettent de percevoir quelle complexité intègre la notion de rite et tout ce qu'implique du point de vue ecclésiologique et œcuménique le respect, maintes fois garanti par le Saint-Siège, de leur diversité et de leur intégrité. Nous voudrions seulement proposer ici quelques remarques pour amorcer un entretien. Nous les grouperons sous trois chefs :

1) La situation présente des rites orientaux dans l'Eglise catholique.

2) La place du problème des rites dans le dialogue œcuménique, tant au regard des Eglises orientales dissidentes qu'à l'égard des Eglises issues des réformes du XVIe siècle.

3) Le problème des rites en fonction des perspectives actuelles d'une catholicité planétaire.

1) Les Eglises orientales catholiques. Force est bien de reconnaître qu'en dépit des affirmations les plus solennelles l'union avec l'Eglise catholique romaine a entrainé, pour les Eglises orientales, la mutilation et l'adultération de leurs rites et institutions traditionnels. Il ne pouvait en être autrement dans les conditions concrètes où les Eglises orientales-unies se sont constituées. Dans les cas les plus favorables d'union en corps, comprenant des Eglises locales pleinement constituées au niveau d'un patriarcat ou d'une métropole, bien des facteurs jouaient en faveur de la latinisation plus ou moins poussée. Si la pression du pouvoir civil y contribua grandement chez les Ruthènes après l'union de Brest (1595), le rôle des ecclésiastiques fut souvent prédominant. Missionnaires ou conseillers parmi les maronites au moins depuis le XVIe siècle, chez les Chaldéens de Mésopotamie après 1552, les Melchites du patriarcat d'Antioche et les Syriens de tradition jacobite aux XVIIe-XVIIIe siècles, les Arméniens de Syrie et Cilicie (1740). Le cas extrême est celui des chrétientés syro-malabares privées de hiérarchie de leur rite depuis le Synode de Diamper (1599) jusqu'en 1896. Pour la formation du clergé, on envoya à Rome les jeunes clercs les plus

doués jusqu'à ce qu'il apparût possible de constituer des séminaires sur le modèle de ceux d'Occident, confiés à des religieux latins.

La situation était évidemment bien pire lorsque l'Eglise-unie fut créée de toutes pièces à partir de conversions individuelles; tel fut malheureusement le cas pour les Coptes d'Egypte et d'Ethiopie ainsi que pour diverses Eglises de rite byzantin : Grecs d'Asie Mineure, Russes.

A vrai dire, jusqu'à une époque toute récente la question ne se posait pas. La notion de rite était envisagée sous son aspect strictement cérémoniel et, dans la mesure où les coutumes l'imposaient, juridique. Pour ce qui est de la formation spirituelle et, bien entendu, des études théologiques, on ne voyait que des avantages à faire profiter les clercs orientaux de la formation latine. Le climat général du monde, et peut-être plus que partout ailleurs dans les régions d'Europe orientale et du Proche-Orient, était à l'occidentalisation. Il ne saurait être question de jeter la pierre à qui que ce soit, mais on peut regretter non seulement les surenchères et la mauvaise apologétique qui excita parfois entre les rites une déplorable rivalité, mais aussi le peu de souci de trop nombreux éducateurs pour les richesses propres à chaque tradition. A l'heure présente les conditions générales sont tout autres, mais en dépit des appels pressants des papes depuis Léon XIII (*Orientalium dignitas*, 1894), trop peu nombreux sont encore les clercs, même au sein de la hiérarchie des Eglises orientales-unies, qui sont en mesure d'accomplir une œuvre constructive ou même d'en percevoir la nature et l'urgente nécessité.

2) Le problème des rites dans le dialogue œcuménique. Il est évident qu'aussi longtemps que cette situation n'aura pas radicalement changé, le dialogue avec les Eglises dissidentes ne peut que tourner court. Feu Mgr G. Kalavassy en fit naguère l'expérience dans sa correspondance avec l'archevêque d'Athènes, Mgr Chrysostome Papadopoulos (*Or. Christ.*, XVIII, 1er avril 1930). Au cours des dix-huit mois écoulés depuis l'annonce du concile œcuménique, l'objection a été faite maintes fois : concrètement, union implique soumission et assimilation. Et bien entendu ce ne sont pas des adaptations liturgiques plus ou moins malencontreusement latinisantes qui sont mises en avant. Les Orientaux sentent intuitivement et explicitent à l'occasion en toute clarté que le rite, entendu au sens strictement liturgique, est un mensonge hypocrite s'il n'est pas l'expression sacrale de toute une manière de vivre le christianisme conformément à la tradition apostolique reçue dans le cadre d'une Eglise. Institutions juridiques, spiritualité et théologie sont inséparables de la liturgie.

Or c'est un fait que les cadres et les modes d'expression de l'Eglise catholique sont depuis près de dix siècles exclusivement latins; le développement de la monarchie pontificale et l'italianisation de plus en plus poussée de la Curie depuis la fin de l'époque avignonnaise, la constitution d'une théologie scientifique, le rôle joué dans l'évolution des institutions par des canonistes formés à l'école du Droit romain, les courants spirituels eux-mêmes forment, à l'insu de la plupart des catholiques, un tout cohérent, profondément étranger à l'esprit qui a suscité et qui continue à animer les rites orientaux. Leur conservation par les catholiques ne peut apparaître que comme un déguisement et non plus comme le vêtement normal de leur être chrétien.

Il n'en va évidemment pas de même pour les rites issus des réformes protestantes. La caractéristique commune des rites traditionnels est bien leur prétention à se rattacher d'une manière ininterrompue à une tradition apostolique. Cependant, pour autant qu'à l'heure présente, sous l'influence des préoccupations œcuméniques, ces liturgies retrouvent les grandes traditions de l'Eglise, la question pourrait également se poser de la reconnaissance de rites substantiellement conformes à ces traditions, mais devenus étrangers aux développements médiévaux du rite latin.

C'est là pourtant un problème mineur du dialogue œcuménique, dans la mesure où la liturgie romaine, devenue la liturgie commune de l'Occident et par lui de la plus grande partie de la catholicité, sort de l'immobilisme dans lequel elle se trouvait figée depuis les décrets de Trente qui n'avaient pu faire autre chose qu'assurer la sauvegarde de l'héritage reçu des siècles précédents.

3) Le problème des rites dans la situation présente de l'Eglise. C'est qu'en effet la question des rites, et tout ce qu'elle implique du point de vue ecclésiologique, se trouve posée d'une manière radicalement nouvelle dans une Eglise devenue effectivement planétaire au sein d'un monde dont la majeure partie est soucieuse d'affirmer sur tous les plans son autonomie par rapport aux institutions et à la culture de l'Occident méditerranéen. Il nous apparaît que la situation maintenue par les Eglises orientales est riche d'enseignements. Pour nous en tenir à l'aspect liturgique des rites, elle nous montre jusqu'à quel point une liturgie peut s'adapter pour exprimer la tradition apostolique reçue par la médiation d'une Eglise mère. Le rite éthiopien constitue à cet égard un exemple type, africanisation de la tradition d'Antioche et d'Alexandrie dont la substance a été fidèlement sauvegardée sous un vêtement, pour une large part, renouvelé. Mais également en Arménie ou même à Constantinople. C'est, croyons-nous, dans la mesure où l'ensemble du

monde catholique, et tout particulièrement de ses théologiens, aura assumé effectivement les formes diverses qu'a revêtues une œcuménicité circum-méditerranéenne, qu'il sera en mesure d'affronter les problèmes que lui pose l'adaptation de ses institutions et des diverses formes d'expression de sa foi, dont la liturgie constitue un cas privilégié, aux dimensions planétaires qui doivent être désormais les siennes.

Dégel œcuménique en Egypte

A. Legrand, O.P.

But et esprit de ces pages

A qui veut s'initier à l'inextricable *Question d'Orient* chrétienne, on recommande toujours un séjour au Liban. A juste raison, car toutes les nuances confessionnelles sont représentées en ce pays, hôte généreux de toutes les minorités. Cependant, la chrétienté libanaise qui a pu se tailler une position avantageuse à la faveur du nombre et aussi d'un Islam confessionnellement divisé sur place ne vit pas au régime ordinaire de la chrétienté orientale; elle ne devrait donc pas bénéficier d'un intérêt exclusif, d'autant plus qu'au contact de cette chrétienté, qui peut s'offrir le luxe, pourrait-on dire, de rester ce qu'elle est, c'est-à-dire profondément divisée (parce qu'elle n'est sérieusement menacée par personne, malgré l'interprétation qu'on a pu donner de certains craquements récents), on a peu de chances de découvrir l'avenir qui est en train de se faire. Pour ces deux raisons, croyons-nous, on gagnerait à prêter plus d'attention à la chrétienté égyptienne, certainement aussi bigarrée que la libanaise mais qui, pour se maintenir en dépit d'un contexte en évolution accélérée, doit inventer de nouveaux chemins, ce qui revient essentiellement pour elle à retrouver la voie royale de l'unité.

Il faut le dire d'emblée : la chrétienté d'Égypte est déjà sérieusement à pied d'œuvre. Un dialogue s'est engagé à l'intérieur de ces communautés compartimentées en une sorte de marqueterie qui, si elle déconcerte le chrétien d'Occident, suscite sur place l'*irrisio infidelium;* dialogue brusqué et comme imposé, mais d'autant plus passionnant à suivre car, dans son urgence, il aboutit à faire surgir simultanément tous ces problèmes qui, ailleurs, évolueraient lentement et indistinctement.

Cette gestation de l'unité chrétienne en Égypte présente, certes, un visage original assez différent, naturellement, de celui que présente l'affrontement des communautés issues de la Réforme. Mais à en suivre le cheminement concret on s'aperçoit vite que ce dialogue met en évidence cette vérité que l'action œcuménique ne peut, nulle part, se réduire à la controverse théologique, si nécessaire que soit celle-ci; qu'au-delà de cette controverse il y va de toute la religion d'un peuple, de la façon dont il a légitimement concrétisé, dans la trame de sa culture, sa perception de l'Évangile; qu'il y va aussi de la Mission, si liée à l'unité (comme on se plaît à le souligner actuellement); qu'il y va encore de facteurs de vie évangélique, facteurs dont l'absence rend plus difficile la restauration

d'une communion rompue, alors qu'elle ne peut porter à conséquence à l'intérieur d'une communion maintenue (il y aurait pharisaïsme à ne pas le noter).

Ces prémisses signifient qu'on ne doit pas attendre de ces pages un exposé des problèmes controversés en théologie spéculative (le monophysisme, par exemple); ni un exposé historique (ces rites, ces schismes surtout : depuis quand et pourquoi ?); ni même un document sociologique (statut des minorités, statistiques, rarement scientifiques, d'ailleurs, en Orient); mais on y cherchera avant tout un document *pastoral* faisant surgir, dans le cadre d'une analyse réaliste (à travers le poids des situations concrètes, des structures alourdies, des hommes tels qu'ils sont), un certain nombre de problèmes se situant à la lisière de la théologie et de la pastorale, problèmes liés au mode d'être des communautés chrétiennes d'ici et que suscite chaque pas entrepris vers l'unité, pas qui ne sera effectivement franchi que s'il y a un renouveau évangélique.

Un dégel œcuménique.
Le point de départ : une forte Église nationale, l'Église copte

L'Église copte, avec ses trois ou quatre millions de fidèles, constitue la masse chrétienne en Égypte; mais son influence spirituelle n'est pas en rapport avec son importance numérique. Depuis la conquête arabe, elle n'a cessé de s'effriter au bénéfice de l'Islam. Dans le dernier demi-siècle, en outre, le passage au catholicisme et surtout au protestantisme est devenu assez fréquent dans son sein. Il faut noter que cette Église s'est essentiellement constituée contre Byzance et non contre Rome. Le maintien des affirmations monophysites après Chalcédoine et la constitution d'une Église schismatique ont été dus, en effet, pour une large part à un sursaut national voulant affirmer l'originalité et la liberté de l'Église copte (paysanne, appuyée sur les moines) en face des communautés grecques des villes (étrangères au pays et dévouées au basileus, d'où leur nom de *melkites*). Lors des invasions arabes, les nouveaux maîtres, sévères pour les melkites, se montrèrent au contraire généreux envers les coptes dont le monophysisme leur apparaissait essentiellement comme un anti-byzantinisme. Les coptes, de leur côté, accueillirent l'arrivée des Arabes comme une délivrance de la persécution infligée par les Grecs. De tout cela Rome est absente; si bien qu'il n'existe pas de ressentiment anti-romain traditionnel sur le chemin d'une réunion éventuelle, même s'il existe certains griefs récents à la suite de la constitution de l'Église copte-unie, et même si l'influence protestante a pénétré assez profondément dans les groupes de laïcs. Cela valait la peine d'être souligné.

Mais un extrême morcellement de la communauté chrétienne

C'est bien simple : chacun des six rites orientaux est représenté par sa branche orthodoxe, par sa branche unie, et quelquefois par sa branche protestante (au moins pour les coptes et les Arméniens), sans compter les

Latins qui — les étrangers mis à part — sont des orthodoxes « convertis » : cela fait, au moins, quinze communautés chrétiennes. On pourrait objecter que pareil chiffre est trompeur parce qu'il suffirait de s'en tenir à la distinction classique entre orthodoxes, catholiques et protestants; peut-être même pourrait-on passer ces derniers sous silence. Ce serait là une simplification abusive.

1° Les orthodoxes ne sont pas tous, en effet, de la même communion. Sans doute vaudrait-il mieux réserver cette appellation aux chrétiens de la communion de Constantinople puisque l'Église byzantine se l'est appliquée en opposition aux non-chalcédoniens, coptes, Arméniens et Syriens, en qui elle voyait des hérétiques. Mais l'autorité civile a continué et continue de nommer ces derniers également orthodoxes pour les distinguer des catholiques du même rite. Remarquons aussi que la communion des anti-chalcédoniens entre eux est peu vécue et qu'elle laisse subsister notamment une pluralité de hiérarchies indépendantes.

2° L'unité des catholiques eux-mêmes est loin d'être manifeste par suite des dispositions du statut personnel. Rappelons que la Sublime Porte accordait une large autonomie administrative à ses différentes communautés religieuses, particulièrement en matière de mariages, de successions, etc. Cette autorité, remise au chef spirituel, lui est demeurée pratiquement acquise jusqu'aujourd'hui (suppression des tribunaux mixtes par le nouveau régime en 1955) et se trouve être la cause principale, chaque fois que plusieurs rites cohabitent sur un même territoire, de la ruine de ce principe si cher aux Pères : qu'il n'y ait, par siège, qu'un seul évêque ayant juridiction sur tous les fidèles de ce territoire. Rome elle-même sanctionnera cette brèche faite dans la tradition, au point que les grands sièges patriarcaux d'Alexandrie et d'Antioche seront occupés simultanément par plusieurs patriarches catholiques (au moins deux à Alexandrie et trois du titre d'Antioche, sans compter les évêques). Pour les Pères, cela eût équivalu à un schisme. Il faut constater que, pour ces chrétiens, leur réunion à Rome a été, paradoxalement, la consécration de leur mutuelle division.

3° Quant à la communauté protestante, elle est loin d'être négligeable. Avec plus de 200.000 fidèles, elle dépasse la communauté catholique. Prestigieuse au temps de l'impérialisme, elle garde bien de la vitalité encore aujourd'hui malgré sa propre division. Mais comme elle prend peu de part à l'effervescence œcuménique générale, nous n'en parlerons plus dans ce qui suit.

L'étincelle viendra-t-elle de l'intérieur ?

Ces divisions provoquent, comme nous l'avons dit, les sarcasmes des infidèles. Bien pire : elles constituent la meilleure apologétique en faveur de l'Islam, car le Coran (v, 17, 14) déclare : « Parce qu'ils (les chrétiens) ont falsifié l'Écriture, j'ai (moi, Dieu) soufflé la haine et la division entre eux jusqu'au jour de la Résurrection », et tout l'Islam repose sur cette nécessité pour Dieu d'envoyer un autre prophète après Jésus pour réta-

blir la pureté de la Révélation altérée par les générations chrétiennes. L'enseignement traditionnel de l'Islam a toujours tiré argument de cette malédiction qui semble peser sur les chrétiens, argument d'autant plus frappant qu'il est inscrit dans les faits. On aurait donc pu penser que l'étincelle pour la réunion viendrait du souci de la mission vis-à-vis des Musulmans.

De fait, ce souci de la mission commence à se faire jour chez quelques laïcs et chez quelques prêtres; mais on ne peut pas dire que ce soit encore un souci majeur *concret* pour l'ensemble de la hiérarchie : le contexte historique et social l'explique en partie. On voit mal, d'ailleurs, comment jaillirait une unanimité pour la mission quand il est impossible aux huit — nous disons bien : *huit* — Ordinaires catholiques du Caire de coordonner une pastorale d'ensemble pour leurs propres fidèles... Ces derniers remettent très peu leur foi en cause : on est ici de la religion de son père, et pour chacune de ces innombrables communautés, excepté peut-être pour les coptes, leur forme particulière de christianisme est moins que la religion d'un peuple : c'est celle d'un *clan*. Ce particularisme est à la base de la cohésion et du dynamisme du clan : il est difficile d'y renoncer! Voilà pourquoi les quelques musulmans qui se convertissent se font paradoxalement latins, alors qu'ils auraient une liturgie en arabe chez les coptes catholiques ou les Grecs catholiques : ils ne trouvent que dans la seule Église latine un sens catholique, inter-national.

Si l'étincelle ne doit pas venir du souci de la mission (l'histoire montre, en effet, le génie oriental peu porté aux entreprises) viendra-t-elle du rayonnement évangélique plus conforme à ce génie? L'état présent des choses ne favorise pas, hélas! un bien grand optimisme. On peut, il est vrai, difficilement s'ériger en juge de ses frères, de frères surtout qui ont toujours maintenu leur foi malgré des avanies et des pressions séculaires (qu'on pense seulement, par comparaison, à la chrétienté latine des Cyprien et des Augustin balayée en moins d'un siècle en Afrique du Nord). Malgré tout, on croit pouvoir constater, comme il fallait s'y attendre, que la longue cohabitation entre musulmans et chrétiens n'a pas été pour ceux-ci sans dommages : il y a eu osmose au plan des mœurs. On le comprend, à la fois parce que c'est une pente naturelle et aussi parce que, pour résister efficacement à l'adversaire, on est toujours porté à user des mêmes méthodes que lui. Cette osmose est particulièrement vraie pour les coptes ruraux, si ignorants et si pauvres. Dans les communautés urbaines un redressement a certainement eu lieu, si l'on en croit, du moins, les relations laissées par différents voyageurs des XVIIIe et XIXe siècles. Quoi qu'il en soit, les fidèles souhaiteraient notamment, aujourd'hui, plus de désintéressement de la part de leur clergé, qu'il soit haut ou bas : les compétitions et les intrigues qui marquent d'ordinaire l'élection patriarcale sont bien souvent scandaleuses. Si d'autres histoires que l'on raconte sur ce chapitre du désintéressement ne sont pas toutes à prendre pour argent comptant en cet Orient où la calomnie est une arme souvent employée pour couler un adversaire, plusieurs ne sont malheureusement que trop vraies et le clergé catholique lui-même n'est pas toujours absolument irréprochable. Comme l'unité ne se fera pas sans réformes, on peut en conclure qu'elle ne sera pas si aisée... Sur ce même point du

témoignage évangélique, il faut aussi déplorer bien souvent le manque de charité chrétienne dans les rapports entre communautés.

L'Eucharistie, que ces Églises possèdent toutes validement, devrait être un ferment pour la réunion : une reprise de la pratique sacramentelle — actuellement assez abandonnée — chez les Orthodoxes, jointe à une redécouverte des richesses doctrinales des textes liturgiques de la messe (sacrement de l'unité et de la communion entre les Églises) contribuerait à faire ressentir comme plus intolérable la situation actuelle. Mais cela reste à faire... Cette reprise de la pratique sacramentelle eucharistique supposerait, d'ailleurs, une évolution de la pastorale du sacrement de pénitence, du moins chez les chrétiens de la communion de Constantinople chez qui une trop grande sévérité dans la tradition pénitentielle (absolution différée de quelques mois pour les fautes sexuelles, par exemple) amène à ne plus pouvoir fréquenter l'Eucharistie, car, selon la tradition byzantine, l'absolution n'est donnée que pénitence faite.

Pourtant, un dégel inespéré

Pourtant, à une date récente qui coïncide avec la mort de Pie XII, on va assister à une « fraternisation » des chrétiens. (Nous ne voulons pas insinuer qu'il y ait là relation de cause à effet, quoique Pie XII ne passe pas ici pour avoir particulièrement compris l'Orient.) Cette fraternisation va prendre les proportions les plus inattendues avec l'élection de Jean XXIII et l'annonce du Concile. Il faut ajouter, cependant, que l'éloignement du cardinal Tisserant et l'annonce, par le cardinal Tardini, de l'objet du Concile, faite presque au même moment, a jeté un froid.

Voici les principales scènes de fraternisation auxquelles on a pu assister au cours de l'année 1959 :

— Le 12 février, à Alexandrie, la réunion qui s'est tenue dans l'église orthodoxe de l'Évanghélismos (Annonciation) sous la présidence de S. S. le patriarche grec orthodoxe Christophoros, et de tous les évêques (orthodoxes et catholiques) de la ville, marque un premier progrès dans les rapports interconfessionnels en Égypte.

— Le dimanche 10 mai, au Caire, le sacre de S. S. Kyrillos VI, pape et patriarche copte d'Alexandrie, va aussi rassembler tous les évêques, tant catholiques qu'orthodoxes. La présence de l'évêque copte catholique, on s'en doute, parut assez significative, tout comme celle des évêques orthodoxes de la communion de Constantinople.

— Quelques semaines plus tard, au sacre de S. Exc. Mgr Hubert, évêque latin du Caire, chacune de ces communautés, sans exception, était représentée par un évêque. Ceux-ci furent placés au chœur, encensés, et le baiser de paix fut échangé avec eux! Ce traitement liturgique d'évêques considérés comme « schismatiques » (voire comme « hérétiques » par les gens tatillons) était présidé par le nonce apostolique, prélat consécrateur... C'était là une révolution, signe d'une autre plus profonde dans les psychologies et d'un retour à des sentiments plus chrétiens entre frères séparés.

— Une même scène marquera l'intronisation du premier patriarche

d'Éthiopie, l'Amba Basilios. Cette intronisation, qui marque la fin de la tension entre les patriarches coptes non catholiques et Addis-Abéba, est un fait important à signaler pour lui-même dans le domaine qui nous occupe.

— La visite du patriarche copte catholique au patriarche copte orthodoxe, impensable il y a seulement dix ans, donne aussi la mesure du chemin parcouru. Tous deux paraissent au balcon de la demeure patriarcale et sont acclamés par la foule. On parle d'aligner le calendrier julien des coptes sur celui des catholiques et l'on espère bien fêter Noël à la même date dès l'an prochain.

— Visite encore du patriarche œcuménique de Constantinople, Athénagoras Ier. Celui-ci déclare à Alexandrie que rien ne justifiait plus aujourd'hui la division des chrétiens et fait lui-même un premier pas en invitant à Istanbul le patriarche copte orthodoxe.

Tout cela — et quelques autres manifestations mineures — n'a pas manqué de frapper l'imagination des foules, et il y a bien de quoi! Mais un tel dégel aboutira-t-il à l'unité? Y a-t-il là autre chose et plus qu'un simple retour à la cordialité entre hiérarques? Un examen des causes de ce dégel nous permettra de répondre à cette question et, par là même, de peser les chances d'une réunion effective.

Les causes de ce dégel

Il faut le dire ouvertement : la cause principale de ce dégel c'est l'instinct de conservation des chrétiens qui se sentent le couteau sur la gorge. Ils ont l'impression qu'on veut les remettre à la place qui est traditionnellement la leur en terre d'Islam : celle de citoyens de seconde zone, protégés (*dhimmi*), mais nullement égaux aux autres citoyens, que leur assignent le Coran et le Droit musulman. Certes, les chrétiens jouissent d'une totale liberté de culte, au moins dans les villes, mais leurs libertés civiles se voient quotidiennement et pour chacun grignotées par une succession savamment calculée de mesures vexatoires et de dispositions discriminatoires. Systématiquement et quasi ouvertement on les expulse des fonctions publiques. A l'armée ils ne peuvent espérer d'avancement. A l'embauche, les entreprises, tant privées que nationalisées, pratiquent indiscutablement la discrimination sur l'ordre de consignes verbales venues d'en-haut, et chaque fois qu'un poste est vacant ou qu'il s'agit d'une promotion, ce n'est pas aux titres ni à la compétence que l'on regardera, mais à la religion : celle-ci est marquée sur votre carte d'identité et partout il vous la faut montrer. Plus grave encore, parce qu'attaquant directement la foi : les manuels scolaires imposés à toutes les écoles font un travail systématique de sape contre la révélation chrétienne, travail qui inquiète à juste titre les parents. Pour des lecteurs occidentaux, il est sans doute utile d'ajouter qu'en conséquence il n'existe aucune réelle liberté de conscience, en dépit de la garantie qui en est légalement affirmée, il y a seulement tolérance religieuse assortie d'une formidable pression sociale en faveur de l'Islam.

Cependant, même si, au dire des connaisseurs, distinguer en Islam

entre temporel et spirituel est toujours aventureux, nous croyons devoir dire que, dans cette situation inquiétante, tout n'est pas dû au fanatisme religieux. Certes, il serait trop simple de n'y voir qu'une réaction sociale (les chrétiens payant les privilèges réels dont ils jouissaient dans un passé récent), car, historiquement, ils ont été les premiers champions d'un nationalisme qui aujourd'hui les exclut et les brime en vertu de cette équation : arabe = musulman, que des leaders, pourtant généralement déistes, ont évidemment intérêt à exploiter, surtout lorsqu'ils sont attaqués par des pays qui, aux yeux d'un peuple ignorant, sont chrétiens. Cependant cette réaction sociale existe, compréhensible en quelque manière : la communauté musulmane a, en effet, rattrapé en partie son retard culturel et se souvient des frustrations passées : en 1930, par exemple, six musulmans seulement travaillaient au canal de Suez! En outre, moins il y a de pain à partager, plus la majorité est portée à adopter une attitude égoïste. Enfin, bien des frustrations actuelles des chrétiens sont dues à la marche du pays vers le socialisme et ils ne sont pas les seuls à en pâtir : les propriétaires fonciers coptes ou les commerçants syro-libanais interprètent peut-être trop vite comme les visant spécialement des mesures qui atteignent également le musulmans de même situation sociale. C'est un fait que depuis le nouveau régime il n'y a eu aucune émeute populaire antichrétienne alors qu'elles étaient fréquentes auparavant. Et les juristes croient pouvoir déceler une marche lente vers l'égalité juridique voulue par les hautes instances : témoins la suppression des tribunaux religieux, même musulmans, et la très prochaine reconnaissance de la personnalité juridique aux musulmans qui deviendraient chrétiens, ce qui sera une mesure révolutionnaire.

Mais, répétons-le encore, pour le moment la discrimination économique inquiète beaucoup les chrétiens : un grand nombre, surtout d'origine syro-libanaise, a déjà émigré; ceux qui restent, c'est-à-dire le plus grand nombre car les coptes n'émigrent pas, tâchent de se soutenir mutuellement. Mais si des raisons indubitablement « alimentaires » ont déclenché le mouvement de fraternisation chrétienne décrit plus haut, il est clair que, seuls, des facteurs proprement religieux peuvent le rendre durable et fructueux. Citons, pour ne pas allonger cet article :

1° *Le rôle des laïcs.* — Si un certain nombre de chrétiens sont indifférents au sort futur de la chrétienté d'Égypte parce que, hôtes de ce pays, ils le quitteraient bien s'ils le pouvaient avantageusement, dans l'ensemble ce sont les laïcs qui sont les premiers touchés par les méfaits de la désunion et, comme partout, assez peu théologiens, ils sont aussi ceux qui en comprennent le moins la raison d'être. Les laïcs réagissent donc positivement. C'est là un élément d'autant plus digne d'être noté que les laïcs ont souvent un rôle structurel important dans la plupart de ces Églises (*Meglis-Milli*). Il faut particulièrement souligner la valeur du laïcat copte orthodoxe qui dépasse de beaucoup le clergé en culture humaine et chrétienne; c'est même lui qui s'efforce de réformer son clergé, et on a tout lieu de croire qu'il y réussira car, abandonnant la polémique et les moyens violents dont il a bien vu l'inefficacité, il a entrepris récemment, — surtout autour de l'Institut d'Études coptes et aussi des Écoles du dimanche

plus anciennes. — un effort de retour aux sources et d'intelligence de l'actualité, effort qui frappe par sa profondeur et son caractère synthétique.

2° *La présence de plusieurs religieux* qui œuvrent effectivement pour l'unité, commençant à comprendre l'impasse que constitue, face aux orthodoxes, le prosélytisme individuel. La diffusion de la prière pour l'Unité commence à devenir universelle et l'on espère qu'elle consolidera un véritable esprit œcuménique.

3° *Le rôle de la hiérarchie grecque catholique* qui prend au sérieux sa qualité d'Église-pont entre l'Orthodoxie et le Catholicisme (on y reviendra).

4° *La sainteté du patriarche copte orthodoxe* qui comprend l'exigence chrétienne de l'union même s'il n'est pas suivi, en cela, par son épiscopat. Il voit bien, d'ailleurs, que la scolarisation de ses communautés rurales risque d'être dangereuse pour la persévérance de la foi; s'il pouvait compter sur un appui extérieur à sa communauté, ce problème serait plus facilement résolu. De plus, le patriarche copte catholique, tel qu'on le connaît, s'effacerait si la question de l'union venait à se poser concrètement.

Il y a donc une poussée de sève chrétienne dans ce mouvement : sur elle repose l'espoir. Son caractère encore fragile ne fait que rendre plus consistants les problèmes de tous ordres qui se posent à la fois : problèmes de mentalité et, certainement autant, problèmes ecclésiologiques.

Regnans in Excelsis *

1558 - 1570 - 1588

JOHN UPCOTT

Ces notes ont pour objet de présenter les événements historiques qui ont mené à la séparation entre l'Église d'Angleterre et le reste de l'Église catholique d'Occident, et ceux qui en ont été la conséquence immédiate.

Aucune période de l'histoire n'a été embrouillée d'une façon plus diabolique par des progapandistes soucieux de travestir certains faits, d'en faire ressortir d'autres de façon exagérée, ou encore de détourner l'attention populaire d'une période cruciale, pour mieux insister sur les méfaits de Henry VIII; de cela nous ne nous occuperons pas, car en 1558 les Provinces de Cantorbéry et d'York étaient encore en parfaite communion avec le Saint-Siège; que le reste soit historiquement vrai ou non, la séparation définitive est postérieure à cette date.

Le point de départ évident, pour une enquête basée sur des faits, est une douce journée de novembre 1558; sous un chêne que l'on peut voir encore dans le parc de Hatfield, une jeune fille de vingt-cinq ans, aux cheveux blond-roux, pose son regard sur un groupe de cavaliers qui viennent de mettre pied à terre. Encore couverts de boue après une course folle depuis Londres, ils s'inclinent chapeau bas devant la nouvelle reine d'Angleterre. La date finale est une autre journée d'automne plus orageuse, trente ans plus tard : une cinquantaine de grands vaisseaux à la poupe élevée dérivent, étrangement démantelés, du nord vers leurs ports d'origine, espagnols et italiens.

A mi-chemin, environ entre ces deux événements, en 1570, pendant la nuit, on trouva cloué sur la porte principale du palais de l'évêque de Londres un document remarquable. La reproduction que nous en donnons ici est extraite des *Documents of the Christian Church* (World's Classics, Oxford University Press), publié en 1945, page 338.

Celui qui règne au plus haut des cieux, à qui tout pouvoir fut donné au Ciel et sur la terre, a confié le gouvernement de la Sainte Église Catholique et Apostolique (hors de laquelle il n'est point de salut) à un seul homme sur la terre, à savoir, Pierre, le chef des Apôtres et au successeur de Pierre, le

* Dans le cadre de l'expression de la pensée de nos frères non catholiques, *Istina* présente cet article de M. John Upcott, paru d'abord dans la revue trimestrielle de la communauté anglicane de la Résurrection, C. R., n° 222, de l'année 1958, pp. 6 à 16. Nous avons demandé à un historien catholique bien connu, M. E. I. Watkin, de l'apprécier pour nous.

Pontife romain, avec la plénitude du pouvoir (*potestatis plenitudo*). Cet homme, et lui seul, il l'a placé à la tête de toutes les nations et de tous les royaumes, avec pouvoir d'arracher, de détruire, disperser, planter et bâtir.

3. Forts de l'autorité de Celui qui a choisi de nous placer quoique trop indignes d'une telle charge sur ce trône suprême de justice, nous déclarons que ladite Elisabeth est hérétique et complice d'hérétiques, et que ceux qui s'associent à elle dans lesdites erreurs ont encouru la sentence d'anathème et sont retranchés de l'unité du Corps du Christ.

4. En outre, nous la déclarons privée de son prétendu droit audit royaume d'Angleterre et de tout pouvoir, dignité et privilège, quels qu'ils soient.

5. Et les nobles, les sujets, les peuples dudit royaume et des autres, qui lui ont prêté un serment, quel qu'il soit, nous les déclarons délivrés à jamais d'un tel serment et les exemptons de tous devoirs de sujétion, de fidélité et d'obéissance, en vertu de la présente Bulle, et nous retirons à ladite Elisabeth tous ses prétendus droits audit royaume et à tout ce qui a été dit plus haut. Nous enjoignons et ordonnons à tous et à chacun, nobles et autres, de ne pas se laisser à lui obéir, à elle ou à ses admonitions; quiconque ne se conformera pas à notre ordre sera frappé de la même sentence d'anathème.

Cette bulle intitulée *Regnans in Excelsis*, était l'œuvre de Pie V plus tard canonisé par l'Eglise de Rome[1] : elle représente un document unique dans l'histoire moderne. Ce n'était pas seulement l'excommunication d'un souverain régnant, comme Pie VII devait en user à l'égard de Napoléon Ier, il s'agissait, en fait, d'une déposition, d'une tentative délibérée en vue de bouleverser et de détruire complètement le mode de vie de toute une nation, dans l'intention non dissimulée de déchaîner une guerre civile et les horreurs d'une succession contestée. Ce prétendu pouvoir de déposition, d'ailleurs dénié par saint Robert Bellarmin[2], ne fut jamais plus utilisé. Urbain VIII, à l'invitation pressante qui lui avait été faite d'excommunier les rois de France et de Suède, devait plus tard refuser.

Nous savons que nous avons le pouvoir de les frapper d'excommunication, comme le fit Pie V pour la reine Elisabeth d'Angleterre, et avant lui Clément VII pour le roi d'Angleterre Henry VIII, cela sur les instances de la Maison d'Autriche et des Espagnols. Mais avec quel succès ? Le monde entier peut le dire. Nous en pleurons encore des larmes de sang. La sagesse nous incite à ne pas imiter Pie V ou Clément VII, mais plutôt Paul V qui au commencement, alors qu'il était poussé par les Espagnols à frapper d'excommunication le roi Jacques d'Angleterre, ne voulut jamais y consentir, nous ne le voulons pas davantage pour le roi de Suède.

Moins de dix ans après, Grégoire XIII essayait de réparer de son mieux le mal fait à la cause catholique par son trop fougueux prédécesseur[3]. La bulle en tant que telle ne pouvait être annulée, mais le 3 avril 1580, Grégoire en publia un texte atténué. *Regnans in Excelsis* devait rester en vigueur pour ce qui concernait Élisabeth et les hérétiques, mais

1. Pie V fut canonisé en 1712 par Clément XI.
2. Voir Charles Butler, *The Vatican Council*, Longmans, 1930, vol. I, p. [illegible], cité par Stapleton, *Edmund Campion*.
3. Voir Jedin, note du chap. III, note 70 : *De potestate Papae in Principes Depositoria*.

pas les catholiques, en l'état des choses, « jusqu'au moment où la bulle pourrait être exécutée au grand jour ».

Le moment propice arriva en 1588, quand l'Armada se prépara à appareiller. C'est alors que Sixte Quint renouvela la sentence de Pie V « touchant et concernant la déposition Élisabeth[4] ». Il affirma de nouveau que la reine était excommuniée, privée de toute dignité royale et de ses titre, droit et prétention à la couronne d'Angleterre et d'Irlande, en la déclarant illégitime et usurpatrice de ces royaumes et en relevant les sujets du royaume et de tous les autres de l'obligation de lui obéir[5]. La sentence devait être immédiatement notifiée aux Anglais, mais ne devait pas être publiée avant le débarquement effectif des Espagnols.

Nous avons maintenant à nous demander ce qu'avait bien pu faire la jeune reine pendant les douze premières années de son règne, pour attirer ainsi sur sa tête les foudres du Vatican. La réponse est : bien des choses, dont beaucoup furent des mesures à la fois rigoureuses et couronnées de succès. Mais avant d'examiner ce qui s'est passé, les Anglais doivent se souvenir qu'en 1558 Élisabeth devait agir, et agir vite. La situation était aussi angoissante qu'en 1940; en réalité, elle était même, à certains égards, plus menaçante : une armée se relevant à peine de la perte de Calais, la belle flotte de son père, « le sûr bouclier », en ruines; et, pour faire bonne mesure, deux années de peste et de mauvaises récoltes. Pour couronner le tout, une Angleterre désemparée, sentant sa faiblesse, restée profondément religieuse, voyant sa religion transformée de force, trois fois en douze années; et cela pour des fins économiques et politiques. Si jamais le Saint-Siège avait une occasion d'exercer la charité, c'était bien en faveur de l'Angleterre et d'Élisabeth, en 1558.

La fière et intelligente jeune fille ne fit pas appel à cette charité. Elle partit tout de suite du mauvais pied en omettant de notifier à Sa Sainteté son accession au trône; elle continua, en informant son ambassadeur à Rome que ses services n'étaient plus nécessaires. En fait, sa fierté craignait que le qualificatif d'illégitime ne lui fût jeté à la tête, ce qui, d'ailleurs, ne devait pas tarder longtemps. Car, l'Angleterre mise à part, la plupart des pays européens, aussi bien protestants que catholiques, considéraient son père comme véritablement et définitivement marié à Catherine d'Aragon; on avait oublié que le mariage aurait parfaitement pu être annulé si le pape, à l'époque, n'avait pas été le prisonnier du neveu de Catherine.

Dans la question de la suprématie royale en matière ecclésiastique, le premier acte voté par le Parlement sous son règne, Élisabeth ne prêtait peut-être pas directement à la controverse. Cette suprématie était naturellement affirmée comme elle l'avait été par chacun de ses prédécesseurs, depuis Alfred le Grand (IXe siècle). Le texte en était ainsi libellé : « Pour rendre à la couronne son ancienne juridiction en matière ecclésiastique »; et la reine recevait le titre de « Gouvernante suprême », alors que son

4. Citation extraite de l'ouvrage de l'historien catholique romain, CHARLES BUTLER, vol. I, pp. 188 ss.
5. CHARLES BUTLER, *loc. cit.*

père avait prétendu à celui de « Chef suprême ». Un arrêté royal de 1559 expliquait que la phrase signifiait simplement la revendication du « droit donné par Dieu d'exercer la souveraineté et le pouvoir sur toute personne née dans le royaume, quelle que soit sa condition, qu'il soit un ecclésiastique ou un laïc, afin qu'aucune autorité étrangère ne puisse ou ne doive lui être supérieure dans ledit royaume[6] ». Ni alors, ni plus tard, la reine n'affirma la moindre prétention officielle en matière de juridiction ecclésiastique, bien que sans doute elle eût considéré les évêques comme ses ministres dans le domaine des affaires civiles. A ce stade, la situation était de celles qui peuvent être réglées ultérieurement par un concordat.

C'est à propos de l'Acte d'uniformité qu'elle se heurta à des difficultés qu'à aucun moment de son règne elle ne parvint à surmonter. Il est presque certain qu'Élisabeth aurait préféré « The Book of Common Prayer » de 1549, accepté par l'évêque catholique Gardiner, et à peu près sûr que la masse de ses sujets plus humbles auraient partagé ses goûts; mais elle fut tenue en échec, en partie par l'ardent mouvement puritain de sa capitale et par le Parlement, — bien qu'elle les eût régulièrement dupés dans toutes les questions religieuses, — et surtout par le refus de tous les évêques consacrés sous le règne de Marie Tudor, à l'exception de Kitchin, évêque de Llandaff, de prêter le serment de suprématie. Placée ainsi dans une impasse, il ne lui restait qu'une chose à faire : pour préserver la succession anglaise des évêques, elle dut se rabattre sur les anciens évêques exilés, Grindal, Cox, Jewel et autres, tous contaminés par leur séjour à l'étranger dans des milieux calvinistes; leur indiscipline devait lui causer des soucis constants; elle dut même mettre Grindal sous les verrous pendant une bonne partie de son épiscopat[7]. Placer le « Prayer Book » de 1549 entre des mains peu disposées à le recevoir eût été évidemment une mesure fatale. Pressés maintenant par le temps, la reine et Cecil[8] durent recourir au « Prayer Book » de 1552, entaché d'hérésie et qui pour cette raison n'avait été utilisé qu'à Londres et cela pendant une ou deux semaines seulement. Avec les quatre fameux amendements, il fut adroitement expurgé de toute trace d'hérésie et imposé à l'Église sans avoir été soumis à la Convocation[9]; ni les catholiques, ni les puritains n'aimaient ce livre, et personne ne pensait qu'il pourrait durer plus d'un ou deux ans; or, dans son ensemble, cet ouvrage a passé avec succès l'épreuve de quatre siècles d'usage quotidien; ce simple fait donne quelque idée de l'habileté d'Élisabeth. Au surplus, soit par faute de sa part, soit par

6. C'est-à-dire les évêques catholiques. Mary Tudor, demi-sœur d'Elisabeth, fille de Henry VIII et de Catherine d'Aragon, était une catholique fanatique. Sous son règne (1553-1558), les protestants furent persécutés et certains martyrisés (N. du T.).

7. A vrai dire, Grindal ne fut pas emprisonné. Empêché d'exercer un temps ses fonctions archiépiscopales, il demeura en résidence surveillée pendant six mois (N.D.L.R.).

8. William Cecil, le futur Lord Burghley, principal conseiller de la reine (N. du T.).

9. Nom des assemblées ecclésiastiques dont la tâche consistait à étudier les affaires religieuses des différentes provinces. C'est Lanfranc, conseiller de Guillaume le Conquérant, qui avait pris l'habitude de réunir les assemblées sous le nom de Convocation (N. du T.).

suite des circonstances, elle avait déjà perdu toute sa liberté de manœuvre avec la Contre-Réforme — si tant est que cette liberté de manœuvre ait jamais existé. Donc, à moins de prendre, comme sa sœur[10], une route qui conduirait au désastre et à la haine de ses sujets, il semble difficile, même rétrospectivement, de tracer une ligne politique différente de celle qu'elle suivit.

Avec Matthew Parker, son nouvel archevêque, considéré alors en Angleterre comme catholique et apostolique, Élisabeth se trouvait sur un terrain plus solide; le *Congé d'élire*[11] fut envoyé à Cantorbéry le 18 juillet 1559, sous sa forme traditionnelle; élu un mois plus tard, selon les règles canoniques, Matthew Parker fut dûment consacré le 19 décembre, dans la chapelle de Lambeth (les documents de cette consécration sont soigneusement conservés) suivant le nouveau rituel dont la préface devait être supprimée en 1897. Quatre évêques lui imposèrent les mains; deux d'entre eux avaient été consacrés selon l'ancien rite de l'évêché de Salisbury, les deux autres selon celui de 1550. La fable de *Nag's Head*[12] a toujours été absurde; Élisabeth était beaucoup trop fine pour omettre une preuve d'importance vitale ou pour négliger de la conserver; maintenant que la porrection des Instruments[13], l'absence de preuve directe de la propre consécration de Barlow et d'autres expédients ont été abandonnés, il y a lieu d'espérer que l'on ne fera plus mauvais usage des faits pour justifier une ligne de conduite.

Un autre fait qu'il faut bien admettre, et dont la preuve se trouve dans la publication, la même année, de la bulle *Regnans in Excelsis*, c'est que le gouvernement de la reine, quoi que l'on puisse penser par ailleurs de sa moralité, avait en 1570 remporté des succès étonnants sur le plan politique et matériel. A la vérité, Pie V ne savait pas encore à quel point Élisabeth avait réussi, et il ne devait pas vivre assez longtemps pour l'apprendre[14]. De l'arme spirituelle de la reine, si l'on peut ainsi l'appeler, il n'ignorait rien; les catholiques anglais, qui formaient peut-être les deux tiers de la population[15], restaient tranquilles, peut-être indifférents à l'égard de leurs églises paroissiales et du morne culte qui y était célébré, en tout cas nullement désireux de s'exposer aux lois frappant les *recusants*[16], lois sinistres, mais non appliquées. De façon néga-

10. Mary Tudor (N. du T.).

11. En français dans le texte, encore d'usage officiel.

12. Pour déconsidérer la religion anglicane, certains propagandistes catholiques avaient prétendu que le premier évêque anglican avait été consacré dans une auberge, l'auberge de Nag's Head (N. du T.).

13. Présentation par l'évêque à l'ordinand des objets relatifs à son futur ministère (cf. *Constitutio Apostolica « De Sacris Ordinibus »*, 1948).

14. Il mourut en 1572.

15. C'est la proportion suggérée par l'ambassadeur d'Espagne en 1558 (*Calendar of Letters and State Papers*, pp. 39-67. Comme les lois sur les *récusants* ne furent appliquées qu'après 1570, il n'y a aucune raison pour qu'à cette date le nombre des catholiques ait diminué.

16. Le terme anglais de *recusant* désigne habituellement celui qui refusait de prêter serment à l'*Acte d'Uniformité de Suprématie* et l'*Acte* imposant à toutes les paroisses anglaises *The Book of Common Prayer* et le culte anglais. L'auteur l'applique, particulièrement, à ceux qui refusèrent d'assister à ce culte (N. du T.).

tive, tout au moins, le règlement religieux édicté par la reine fonctionnait bien. De l'arme matérielle d'Élisabeth, le pape n'avait pas le moindre soupçon, sinon il aurait peut-être agi plus tôt, car la marine se reconstituait rapidement et le *Revenge*, premier bâtiment à voile dont l'artillerie se composait uniquement de gros canons, prototype de la *Victory* de Nelson, et qui pendant trois cents ans devait être décisive de la maîtrise des mers, avait été presque mis en chantier à Deptford.

L'Invincible Armada était déjà condamnée.

Donc, en 1570, la bulle fatale fut promulgée, douze années trop tard; l'Angleterre catholique était enfin mise en demeure de choisir entre sa souveraine et le Souverain Pontife; aucune solution moyenne n'était offerte.

La rivalité entre les deux se précise; c'était une opposition de méthode : marcher, soit à contre-courant, soit dans le sens de l'histoire; la première alternative est glorieuse, c'est la voie des martyrs; mais le martyre est toujours individuel, alors que l'histoire est collective, et en histoire on ne peut longtemps faire cavalier seul avec succès. Dès le début, sans doute à partir du traité de Cateau-Cambrésis, lorsqu'en 1559 la France et l'Espagne avaient entrepris d'anéantir le protestantisme par la force, la Contre-Réforme s'était délibérément placée à contre-courant avec, à sa tête, l'armée de Loyola et celle du duc d'Albe, les deux seules forces combattantes, spirituelle et matérielle, qui dans toute l'Europe d'alors étaient organisées. Et dès le début, Élisabeth, par politique et par nécessité, avait louvoyé en suivant la ligne de moindre résistance.

Ce n'était pas qu'elle n'eût aucun principe; elle en avait au moins deux, dont le premier était la charité. Elle avait voué sa personne et tout ce qu'elle possédait à l'amour du peuple anglais et en retour elle finit par devenir leur Gloriana[17], plus aimée et adorée que ne l'avait jamais été aucun souverain avant elle ou ne le serait après elle. On ne peut lui refuser cette vertu, la charité, car elle est une et indivisible. Le second principe qu'elle suivit sans faiblesse ni relâche pendant toute sa vie fut de se placer, et officiellement elle fut souvent seule à le faire, entre n'importe quelle forme de calvinisme et l'Église catholique et apostolique d'Angleterre, telle qu'elle la concevait. Si quelqu'un conserve des doutes à ce sujet, qu'il lise *Elizabeth and her Parliaments* de J. E. Neale, publié en 1952[18]. Il sera alors convaincu.

Entre-temps, vers la fin de l'année 1570, des nouvelles de la bulle filtraient lentement par toute l'Angleterre. Pourtant, cet hiver-là, rien ne bougea dans les campagnes éloignées, ce fut seulement à Londres et dans les ports de mer puritains que la colère éclata; le Nord, si catholique, ne se souleva pas, contrairement à ce qu'il avait fait deux ans auparavant, et si des mains se plaçaient pensivement sur la garde des épées, aucune cependant ne la tira en faveur de saint Pie.

Mais les poignards bientôt sortirent du fourreau et une cinquième

17. Il plaisait à Elisabeth d'être appelée par ses sujets « Reine des Fées » ou « Gloriana ». C'est du reste ce dernier nom qui figure dans le texte anglais (N. du T.).

18. Il s'agit du vol. I. Le vol. II fut publié en 1957 (N.D.L.R.).

colonne se constitua dans le plus grand secret, avec Ridolfi en 1572, puis avec Throgmorton et d'autres; avec Anthony Babington enfin, le plus dangeureux de tous, lui et son groupe de gardes du corps de la reine. Leurs méthodes étaient détestables et, sans la vigilance de Walsingham et de sa police, le sort de la reine aurait été réglé au détour d'un couloir du palais ou de n'importe quelle allée d'un parc. On doit cependant admirer le dévouement de ces jeunes hommes risquant, et le plus souvent subissant, la torture et les châtiments horribles prévus pour les crimes de haute trahison. On se demande pourquoi ils ne figurent pas parmi les « Martyrs anglais », comme tant de prêtres formés dans les séminaires et tant de jésuites qui risquaient beaucoup moins; car une fois arrêtés ils pouvaient obtenir leur grâce en déclarant formellement ne pas reconnaître au pape le droit de déposer un souverain (il s'en trouva peu parmi eux pour le faire). A ce sujet nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de l'historien catholique romain Charles Butler qui énumère (vol. I, pp. 200 et suiv.) les questions posées à ceux qui étaient pris. Jusqu'en 1585, le fait d'admettre le droit de déposer la reine était la base juridique de l'accusation; c'est seulement après cette date que les jésuites et les prêtres séculiers furent obligés de prêter serment sur la question de la Suprématie; mais là encore la loi leur accordait quarante jours pour quitter le pays, et, dans le cas d'empêchement par suite du mauvais temps, ce délai était prolongé « jusqu'au moment où le vent et le temps seront favorables et la traversée possible [19] ». Ils avaient donc été dûment prévenus.

Et pourtant, et pourtant, dans ces tristes années de *l'époque élisabéthaine*, combien désespéré était le besoin de prêtres comme Parsons et ses compagnons qui, malgré les risques qu'ils couraient et les terribles souffrances qu'ils devaient affronter, portaient d'une façon éclatante l'empreinte de leur authenticité. Dans tout le cours de l'histoire, jamais des hommes ne furent placés par leur chef dans une situation plus cruelle que celle dans laquelle Pie V venait de précipiter les catholiques anglais. Certains avaient encore la chance de posséder dans leur paroisse un véritable prêtre, semblable à ceux que nous trouvons normal de rencontrer aujourd'hui dans l'Église d'Angleterre, un prêtre à qui ils pouvaient « confier leurs peines [20] » en toute sécurité et des mains de qui ils pouvaient recevoir avec dévotion le Corps et le Sang bénis, puis repartir en paix, et cela même dans un chœur repeint à la chaux et malgré le Canon de la messe divisé en deux depuis 1559. En 1570, pourtant, il semble établi du point de vue historique que de tels prêtres étaient rares dans de nombreuses parties du pays. S'il est exact qu'en 1559, parmi les curés placés à la tête d'une paroisse sous le règne de Marie Tudor, trois cents seulement furent destitués, même avant cette date le manque de prêtres s'était déjà terriblement fait sentir. Un état égoïste avait, en matière de religion, imposé tant de changements en trente ans que beaucoup d'Anglais, catholiques de cœur, avaient hésité à recevoir l'ordination, et

19. 29 Eliz. Cap. 2, Acte contre les Jésuites et les Séminaristes (1585).
20. Voir *The Book of Common Prayer*, première exhortation (sur la confession auriculaire).

même la possibilité de voir les enfants grandir dans la foi catholique était singulièrement diminuée par la suppression des écoles des monastères, ainsi que par la mainmise des autorités laïques sur les Saint-Mary's Colleges fondés par Wykeham et par Henry VI.

L'Eglise avait également été éprouvée par la perte de la plupart des manuels d'enseignement catholique; saint Thomas d'Aquin et Duns Scot avaient disparu des bibliothèques universitaires, et le traité de théologie anglicane, dû au génie de Hooker, n'était pas encore écrit. Les portes de l'enseignement religieux avaient été ainsi ouvertes toutes grandes aux Instituts hérétiques de Calvin. Ainsi ce furent des calvinistes farouches qui, en 1560, prétendirent mettre la main sur les anciens bénéfices ecclésiastiques d'Angleterre. Au cours des nombreuses ordinations de 1560, beaucoup d'entre eux furent acceptés pour la prêtrise par les nouveaux évêques; il y eut même le cas de personnes « *consacrées* » au ministère par des pasteurs étrangers, nommés à la tête de paroisses par des « patrons » laïques dont le nombre avait considérablement augmenté au cours de la Réforme. En 1563, cette pratique fut rendue impossible, si bien qu'à partir de cette date un laïc pouvait être assuré que son clergyman avait été régulièrement ordonné, mais, souvent, c'était à peu près tout ce dont il pouvait être sûr. Voici un rapport sur l'état du clergé établi en 1563 par Cecil lui-même :

> Certains célèbrent le culte et disent les prières dans le chœur, d'autres au milieu de l'église; les uns revêtent un surplis, d'autres non. En certains endroits, la Sainte Table remplace l'autel, distante du mur d'un mètre environ; ailleurs, elle se trouve au milieu du chœur, orientée nord-sud; parfois, il y a une nappe sur la Sainte Table, parfois non. Certains mettent un surplis et une barrette pour donner la communion, d'autres seulement un surplis, d'autres encore ni l'un ni l'autre. Certains la reçoivent à genoux, d'autres debout, quelques-uns assis; ici l'on baptise sur les fonts baptismaux, là sur un bassin; certains font le signe de la croix, d'autres non. Les uns portent une barrette carrée, les autres une barrette ronde, d'autres une barrette avec un bouton, d'autres encore un chapeau.

C'est à cette confusion et à cette désobéissance préméditée à l'Acte sur l'uniformité qu'en moins de trente ans de mauvaise administration des politiciens tyranniques et cupides avaient conduit la fière *Ecclesia Anglicana* de jadis.

Pour nous, anglicans modernes, quatre siècles de pratiques du culte avec *The Book of Common Prayer* apportent, maintenant, le témoignage inébranlable de ce fait qu'en dépit de la tension et des bouleversements de ces temps lointains, les Ordres sacrés et le Sacrement nous sont parvenus intacts, sauvegardés par le Seigneur. Mais pour le catholique moyen de l'époque d'Elisabeth, il dut être extrêmement dur de se souvenir que l'indignité des ministres n'empêche en aucune façon l'effet du Sacrement[2]. Pour un tel homme, combien dut être bienvenue l'arrivée des prêtres formés à Douai, passant secrètement de manoir en manoir

[2] Article XXVI des Articles de Religion.

en apportant avec eux une absolution qui pouvait être sentie et en disant une messe dont l'authenticité apparaissait évidente.

Si seulement Pie V avait envoyé les prêtres et non la bulle ou si, étant tenu de le faire, il en était resté là après l'avoir promulguée, les choses auraient été bien différentes pour l'Église d'Angleterre à ce moment-là et par la suite. Mais non! Implacablement, il s'acharnait à vouloir agir par la force; si la bulle à elle seule ne suffisait à inciter les catholiques anglais à exécuter leur reine et à se soulever en faveur de la reine d'Écosse, c'est à la famille des Guise qu'il appartenait, en raison de ses liens avec Marie Stuart, de mener à bien ce projet. Ces derniers montrèrent bien ce dont ils étaient capables en 1572 avec la Saint-Barthélemy, mais ils reculèrent devant une descente en Angleterre. Il ne restait donc plus que Philippe d'Espagne, l'homme le plus haï de toute l'Angleterre, pour l'entreprendre. L'Invincible Armada vint, par une nuit de juillet, des feux furent allumés en tous endroits des comtés du Sud pour donner l'alerte et les catholiques anglais sans exception, si ce n'est une poignée de membres de la cinquième colonne, prirent les armes pour la défense de leur reine et de leur pays.

Élisabeth aurait dû savoir que tout se passerait ainsi, mais pour une fois, semblable en cela à la plupart des Anglais de son temps, elle perdit de plus en plus le contrôle de ses nerfs. A partir de 1570, les lois pénales contre les réfractaires, tenues jusqu'alors en réserve, commencèrent à être appliquées, et leur rigueur augmenta dans la mesure même où se précisait la menace d'invasion. Nous devrions en blâmer la reine et ses sujets, mais pour nous qui avons vécu 1940, ce serait nous condamner nous-mêmes avec eux; une cinquième colonne est un venin mortel qui engendre la peur, la haine et le mal dans l'âme la mieux équilibrée. N'oublions pas son œuvre en Hollande, en Belgique et en France, ni la réaction qu'elle suscita en Angleterre.

L'invincible Armada vint puis repartit, ainsi d'ailleurs que la contre-Armada l'année suivante, et Philippe se prépara à frapper à nouveau, cette fois en mettant la main sur la Bretagne et la côte ouest; des galères firent des incursions dans les Cornouailles; on rendait coup pour coup. La longue et implacable guerre entre l'Angleterre et l'Espagne était un terrain parfait pour que le poison de *Regnans in excelsis* y fit son œuvre. Des condamnations pour haute trahison pouvaient être prononcées contre tous ceux qui contesteraient à la reine ses droits au trône, qui obéiraient aux bulles envoyées par Rome ou qui pousseraient les sujets de la reine à se réconcilier avec Rome. Un par un, la plupart des droits civils furent retirés aux catholiques, mais à cette époque Élisabeth était morte; la persécution n'atteignit son paroxysme qu'en 1606, après la *Conspiration des poudres;* c'est dans ce sinistre événement que *Regnans in Excelsis* montra la virulence de son venin en ne laissant au pape Urbain VII que le droit de verser des « larmes de sang » sur la maladresse de son auteur.

La sombre trace nous en reste encore aujourd'hui en Angleterre, divisée en deux courants principaux : tout d'abord, pour beaucoup d'Européens, l'Église anglicane est entachée de calvinisme; en réalité, plutôt que d'introduire une pareille hérésie dans nos formulaires ou, sauf de

façon illicite, dans nos pratiques religieuses, nous avons préféré périr aux mains des calvinistes en 1645[22]. Il est néanmoins historiquement exact que *Regnans in Excelsis* poussa l'Angleterre, dans la grande lutte religieuse entre catholiques et protestants, à s'allier avec toutes les puissances calvinistes sans exception. Ce fait n'a pas été très scrupuleusement utilisé par les propagandistes; leur œuvre peut sans doute être discernée dans l'étrange condamnation de notre Sacrifice eucharistique qualifié par le pape Léon XIII de « *Commemoratio nuda* de la Croix[23] ». En second lieu, *Regnans in Excelsis* laissa en Angleterre une communauté de catholiques romains ulcérés et légitimement intransigeants, en même temps que chez la plupart des Anglais une profonde méfiance à leur égard et envers ce qui, même de loin, pouvait rappeler Rome — méfiance tout aussi intransigeante d'ailleurs mais beaucoup moins justifiée. La cinquième colonne fut toujours faible sous Élisabeth et elle disparut complètement après la Conspiration des poudres, mais son fantôme n'a jamais été exorcisé; il fut, il l'est encore, constamment évoqué par suite de l'incapacité singulière de la race anglaise de penser dans le sens de l'histoire. En fait, nous sommes tous sans exception d'origine mélangée au point de vue religieux. On peut se demander s'il existe aujourd'hui une douzaine de familles anglaises dotées d'un arbre généalogique remontant à quatre cents ans en arrière, dont les membres puissent jurer en toute bonne foi n'avoir jamais eu un ancêtre catholique romain ou calviniste et en fournir la preuve. La propre famille de l'auteur a certainement participé au soulèvement de l'Ouest de 1549 en faveur de la messe. Un siècle plus tard, elle signait des pétitions protestantes, et l'un de ses membres servit dans la cavalerie du protestant Monmouth; un autre précède d'une semaine ou deux le retour à Rome de Newman. Les vantardises au sujet de parents de même religion qui auraient souffert du fait de leurs croyances sous le règne de Marie Tudor ou auraient été des martyrs catholiques à l'époque d'Élisabeth sont en fait proférées par ceux dont les ancêtres véritables ont brûlé les premiers et éventré les seconds; le fait de ne pas le reconnaître assombrit le tableau et obscurcit l'histoire. Toute cette triste affaire fait intégralement partie de notre commun héritage national et devrait être une honte nationale qui à nous tous soit commune.

Pour ceux qui voudront enfin laisser de côté orgueil, préjugés et propagande, et ne regarder que les faits patents de l'histoire, notre situation (dont nous sommes tous responsables) de par son caractère diabolique est unique pour toutes les époques et tous les pays de la chrétienté. L'Église catholique dite de saint Grégoire et l'Église catholique restaurée par Pie V et Pie IX se côtoient à travers tous les pays, chacune recrutant de nouveaux convertis chez l'autre mais toutes deux peu à peu grignotées par le monde païen. Il faut, à tout prix, et c'est là notre devoir, en arriver à nouveau à penser non plus en termes de propagande mais dans le sens de l'histoire.

22. Il s'agit ici de la prescription relative au culte anglican votée par le Parlement qui établit, cette année-là et la suivante, une Église d'État presbytérienne (N. du T.).

23. Citation tirée du *Responsio* des archevêques de Cantorbéry et d'York, 1897.

Note sur " Regnans in Excelsis "

E. I. Watkin.

L'article de Mr. Upcott appelle un commentaire fait du point de vue catholique. Les faits historiques *seuls* ne suffisent pas à trancher la question des deux croyances anglicane et catholique. Car la signification théologique de ces faits est déterminée non par l'histoire mais par la théologie.

La bulle de déposition de Pie V et ses conséquences n'ont rien à voir avec la question de savoir si oui ou non l'Église d'Angleterre fait partie de l'Église fondée par le Christ, si oui ou non elle est identique à l'*Ecclesia Anglicana* d'avant la Réformation. Il est indéniable que la déposition d'Élisabeth fut une bévue de première grandeur et l'une des causes principales — mais non la seule — qui éloigna le peuple anglais de l'Église romaine. Mais, même du vivant d'Élisabeth, elle ne fut pas de fait acceptée par l'immense majorité des catholiques anglais et elle fut rejetée, quant à son principe, par une partie considérable du clergé catholique comme des laïcs. Ils ne rejetaient pas pour autant l'autorité spirituelle du pape ni ne reconnaissaient l'Église de la reine comme catholique. Les treize prêtres « appelants » — parmi lesquels celui qui serait plus tard le premier évêque catholique anglais d'après la Réformation — terminaient la proclamation formelle dans laquelle ils déniaient au pape le droit de déposition en protestant qu'ils étaient prêts à donner leur vie pour défendre sa suprématie spirituelle. Il est impossible de déterminer avec exactitude et certitude jusqu'à quel point furent authentiques les complots dont le principal fut l'Affaire des poudres, jusqu'à quel point ils furent suscités ou favorisés par des agents provocateurs. Mais il est certain que seule une poignée de catholiques anglais y prirent part.

De plus, *Regnans in Excelsis* ne fut promulgué que onze ans après qu'Élisabeth eut rejeté la suprématie papale et interdit légalement la messe. Si pendant les premières années les catholiques anglais acceptèrent extérieurement le nouveau service divin, ce n'est pas parce qu'ils l'acceptaient comme liturgie catholique, mais parce qu'ils ne voyaient pas clairement qu'une présence purement matérielle à ces offices, en vue d'échapper aux pénalités prévues pour ceux qui se récusaient, était illicite. Ceux qui plus tard cessèrent d'y assister ne se séparaient pas de ce qu'ils avaient jusqu'alors considéré comme l'Église catholique en Angleterre, mais ils obéissaient à l'interdiction prononcée maintenant clairement par l'autorité catholique. Et ce n'est certainement pas *Regnans in Excelsis* qui motiva leur attitude. Il est résulté que faire de *Regnans in Excelsis* un facteur décisif pour qui que ce soit pour trancher le débat anglicanisme-catholicisme romain, c'est délibérément brouiller la piste.

Tout aussi étrangère à la situation religieuse, la débâcle politique

et économique à laquelle Élisabeth eut à faire face lors de son accession au trône. Les conditions politiques et économiques avaient été pires maintes fois auparavant, par exemple lors de la conquête danoise, à la mort du roi Jean, quand éclata la guerre des Deux-Roses. Mais il n'avait pas alors été question de modifier la croyance et la pratique religieuse.

La suprématie dans l'Église réclamée par Élisabeth n'avait *pas* « été affirmée par chacun de ses prédécesseurs ». Il est exact que les domaines de l'Église et de l'État avaient toujours empiété l'un sur l'autre, que l'Église et l'État étaient en fait si enchevêtrés que les conflits étaient fréquents, soit tentatives de la Couronne pour intervenir dans la juridiction ecclésiastique, du pape pour intervenir dans le domaine de l'autorité temporelle de l'État. Il est également exact que des souverains catholiques contemporains, en particulier Philippe II d'Espagne, réclamaient une part considérable dans le gouvernement de l'Église et s'en emparaient en dépit des protestations des papes. Cependant, aucun souverain catholique d'avant la Réforme, aucun chef d'État catholique contemporain ne substitua son autorité à celle du pape ni ne prétendit avoir juridiction dans le domaine doctrinal. Ce qu'incontestablement fit Élisabeth. Si dans l'article 37 et ailleurs elle exposa la question de sa suprématie sous une forme ambiguë de manière à pouvoir faire comprendre, en contradiction avec ses actes, qu'elle ne réclamait rien de plus que ses prédécesseurs tels qu'Henri II ou Edouard III, c'était pour se concilier non pas les catholiques qui considéraient comme *jure divino* l'autorité papale qu'elle rejetait, mais les calvinistes théocratiques. Si sa suprématie avait été considérée comme n'étant rien de plus que ce qui était réclamé et pratiqué par les souverains d'avant la Réforme, pourquoi les catholiques se sentaient-ils obligés en conscience de refuser le serment — ceci soit dit en passant — *avant Regnans in Excelsis*? Pourquoi « tous les évêques consacrés sous Marie Tudor refusèrent-ils de prononcer le serment sur la suprématie, à l'exception de Kitchin of Llandaff? » Mr. Upcott affirme que, « avec les quatre amendements célèbres », le Prayer Book de 1522 alors à nouveau imposé fut expurgé de toute trace d'hérésie.

Une liturgie qui supprime les invocations des saints et la prière pour les morts, qui substitue au sacrifice de la messe un service de communion d'où toute trace de sacrifice eucharistique a été effacée ne peut être considérée comme une liturgie catholique. Car écarter délibérément un point de doctrine catholique équivaut à le nier. Et en fait, quelques années plus tard, les trente-neuf articles devaient condamner formellement la transsubstantiation, le sacrifice de la messe, l'invocation des saints, le purgatoire, l'infaillibilité doctrinale des conciles généraux, l'autorité du pape. Si le catholicisme romain est orthodoxe, le Prayer Book est hérétique.

Une certaine obscurité enveloppe encore la consécration de l'archevêque Parker. Il n'est pas impossible qu'il ait été secrètement consacré selon le rite du Pontifical romain par Kitchin[1]. S'il n'en est rien, il a été consacré, comme le rapporte l'inscription de Lambeth, conformément au

1. Argument au moins plausible donné par J.-C. Whitebrook, *The Consecration of Matthew Parker*.

nouveau rite édouardien, puisqu'il se servit de celui-ci pour consacrer d'autres évêques, la validité des ordres anglicans dépend de la valeur de ce rite. La bulle de Léon XIII, *Apostolicae curae*, déclarant formellement les ordres anglicans non valides, ne pouvait que difficillement être considérée comme un acte du magistère doctrinal infaillible. Un catholique peut, sans tomber dans l'hérésie, reconnaître théoriquement leur validité. Toutefois l'argument du pape Léon est certainement convaincant. L'ordinal édouardien, en fait, a modifié le rite avec l'intention de rejeter la doctrine catholique du sacerdoce. Eugène IV se trompait certainement lorsqu'il déclarait que la porrection, la remise de la patène et du calice étaient la matière de l'ordination et même de quelque manière nécessaire pour sa validité, et Pie XII a, en fait, déclaré le contraire. Néanmoins, remplacer cette porrection par la remise de la Bible exprimait clairement l'intention des réformateurs de remplacer les prêtres du sacrifice de la messe par les ministres de la Parole, qui, à la vérité, sont appelés prêtres parce que le mot est l'abréviation du terme biblical *presbyter* (ancien) mais ne doivent pas être considérés comme des prêtres au sens catholique du terme. Sauf peut-être la seule exception de l'évêque Cheney de Gloucester, les nouveaux évêques anglicans soulignaient fortement le fait qu'ils n'étaient pas des évêques au sens catholique ancien, que le clergé ordonné par eux n'était pas fait de prêtres au sens catholique ancien. « Je dois avouer, disait l'archevêque Grindal, que je disais la messe », signifiant évidemment ainsi qu'il s'était converti à la doctrine des réformateurs. Pour de tels hommes, la messe était une détestable idolâtrie qu'on ne saurait qualifier trop injurieusement. Partout les autels furent démolis, les pierres d'autel insérées dans le pavement ou employées à des usages vils, les vêtements sacerdotaux et d'autres ornements catholiques dégradés ou dénaturés. Finalement, la nouvelle religion réussit vraiment si bien à enraciner une horreur de la messe tout à fait générale qu'au XVIIIe siècle les catholiques anglais craignaient d'employer le mot de messe en présence de protestants et employaient allusivement « prières ». Les prêtres ordonnés sous le règne de Marie furent réordonnés inconditionnellement. Le jugement impartial d'Augustin Birrel, qui n'est ni anglican ni catholique, a frappé la formule : « C'est la messe qui compte » comme pierre de touche pour éprouver la prétention de l'Église réformée qui répudia si spectaculairement la messe, d'être l'Église qui jusqu'à la Réforme a célébré la messe et l'a comprise comme le fait aujourd'hui l'Église catholique romaine. Ceci est le fait patent, indéniable, qu'il ne s'agit pas d'obscurcir par des digressions sur le pouvoir pontifical de déposition.

De plus, et ceci est fondamental, la théologie catholique déclare impossible qu'une branche séparée du tronc de l'Église catholique puisse être vivante. L'Église visible est nécessairement une indivisible, tous ses membres unis en une intercommunion visible et tous également soumis à l'autorité du successeur de Pierre. Cette communion et cette soumission n'existant pas pour l'Église anglicane, elle ne peut être catholique, elle ne peut faire partie de l'unique et visible Église catholique. Ceci est un autre point évidemment fondamental qui ne saurait être atténué par des digressions et des arguments artificiels.

Il ne faudrait pas conclure de cette inéluctable affirmation de principes que l'auteur nourrit quelque animosité à l'égard de l'anglicanisme. Une chrétienté qui ne fait pas partie de l'Église catholique visible peut néanmoins être douée de beautés et de valeurs multiples et peut, dans l'actuel état de division des chrétiens, remplir une fonction dont l'importance est manifeste. Ceci, j'en suis convaincu, est le cas de l'anglicanisme. En vérité, je dois au fait d'avoir été élevé dans l'Église d'Angleterre, et je reconnais ma dette avec gratitude, d'apprécier les prières liturgiques catholiques plus que les « dévotions » non liturgiques malheureusement pratiquées par la majorité des catholiques. Quoique l'on puisse dire contre le service de communion anglican, Matines, « Evensong » et Litanie sont, avec leur contenu positif, pleinement admirables et entièrement belles. En refusant d'imposer un credo calviniste et en optant pour un cérémonial acceptable, Élisabeth a rendu l'Église qu'elle réformait capable de se développer, à partir de son protestantisme originel, en un type de chrétienté qui n'est ni protestante ni catholique, mais proprement anglicane. Il s'en est dégagé une éthique anglicane tout aussi caractéristique et vraiment séduisante, faite de sobre dévotion, d'humanisme et, au meilleur sens du mot, de bonne éducation (*gentlemanliness*), l'éthique de Hooker, Herbert, Vaughan et Ken, de Pusey, Keble et Neale, de Little Gidding[2] et de tant de communautés religieuses modernes. De plus, l'Église anglicane d'aujourd'hui se trouve investie d'une fonction qui lui est propre et de grande valeur, à savoir d'être le lieu de rencontre où s'entremêlent les types religieux catholique et protestant, justement parce que l'Église d'Angleterre n'est ni catholique ni protestante, mais participe des deux. Cependant toutes ces valeurs, ni même le fait que l'anglicanisme présente des aspects catholiques qui jusqu'au récent réveil liturgique étaient laissés dans l'ombre et à l'arrière-plan, ne peuvent supprimer le fait que cette note a eu pour dessein d'établir que l'Église d'Angleterre est une Église distincte et séparée de l'Église catholique du Christ. Cacher ou même affaiblir cette vérité fondamentale ne serait ni honnête ni charitable.

2. Little Gidding était le manoir occupé par Nicholas Ferrar, diacre anglican, et sa famille à partir de 1625, où une vie selon une règle stricte était suivie (N.D.L.R.).

Note conjointe

THOMAS COWLEY, O. P.

Il est parfaitement exact, comme le dit M. Watkin, que les faits historiques, à eux seuls, ne suffisent pas à trancher la question des deux croyances anglicane et catholique, et que la signification théologique de ces faits est déterminée non pas par l'histoire seule mais par la théologie. Cependant, l'existence de l'Église d'Angleterre et de la communauté anglicane à travers le monde en tant qu'institution, avec une foi et une vie différentes de celles de l'Église catholique, est la conséquence non seulement d'une prise de position théologique mais de toute une gamme de facteurs religieux, culturels et politiques, comme le fut d'ailleurs le schisme entre le catholicisme et l'orthodoxie. La mise en jeu de tous ces facteurs à un moment donné de l'histoire a eu pour résultat un schisme qui, dans le cas de l'Église d'Angleterre, fut marqué par les tendances réformatrices de l'époque, précisément parce que l'*Ecclesia Anglicana* fut désormais privée de l'influence normative du Siège apostolique. Le développement organique de la doctrine à l'intérieur de l'Église catholique n'a fait qu'accentuer cette différence à travers les siècles dans l'un comme l'autre cas.

I. — ECCLESIA ANGLICANA ET CHURCH OF ENGLAND

En s'arrogeant le titre de « chef suprême sur terre de l'Église d'Angleterre, appelée *Ecclesia Anglicana* », Henri VIII avait créé un schisme entre cette Église et le Saint-Siège et non pas une nouvelle Église : car il ne fut point un monarque réformateur et repoussa toute divergence avec la foi catholique, sauf, bien entendu, en ce qui concernait l'autorité papale. Son successeur, Édouard VI, donna à cette Église un caractère nettement protestant, mais la complète communion avec Rome fut restaurée sous Marie Tudor. La position d'Élisabeth fut plus nuancée. Elle deviendra « seule gouvernante suprême de ce domaine... aussi bien en toutes matières ou causes spirituelles tant ecclésiastiques que temporelles ». Elle accepta une partie de l'héritage protestant d'Édouard mais laissa intacte la structure épiscopale de l'Église ainsi qu'un système sacramentel : l'ordre, la sainte communion, le baptême, la confirmation, le mariage et la confession suivie de l'absolution, avec un culte liturgique, tout cela plus ou moins marqué par les idées réformatrices. Les trente-neuf articles de religion de 1571, — leur interprétation fut une des causes majeures de la controverse suscitée par le mouvement d'Oxford — manifestent les tendances théologiques à l'œuvre : catholiques, luthériennes, calvinistes, zwingliennes. Et ils ne sont d'ailleurs pas, pour

l'anglican, à mettre sur le même pied que les trois credos historiques : ils ont une valeur locale et non œcuménique.

Si ces prises de position théologiques étaient elles-mêmes en partie les conséquences d'une politique conditionnée par la situation contemporaine, elles eurent pour résultat un raidissement de la papauté qui entreprit une action à la fois religieuse et politique contre la nouvelle Église et contre le monarque qui l'avait fait naître. La bulle de 1570 marque la reconnaissance du statut indépendant de l'Église d'Angleterre, et en même temps déclare Élisabeth déchue du trône, liant ainsi le sort de cette Église avec celui de la royauté. La conséquence la plus importante de l'indépendance vis-à-vis de Rome fut cette structure ecclésiastique autonome qui devait aussi mener, peu à peu, à une certaine autonomie par rapport à l'État, difficile d'ailleurs à déterminer avec précision.

II. — Le caractère constitutionnel de l'Église d'Angleterre

Selon sa nature spécifique et ses caractéristiques propres, en tant que juridiquement reconnue par l'État, cette Église a subi l'évolution constitutionnelle qui est la marque de toutes les institutions britanniques. Après une mise en sommeil pendant un peu plus d'un siècle, les deux chambres de Convocation des Provinces de Cantorbéry et d'York furent restaurées au XIXe siècle; une décision judiciaire de 1888 déclara que la Convocation était « un corps ancien aussi ancien et aussi indépendant que le Parlement ». L'assemblée de l'Église (« Church Assembly ») devait s'y ajouter en 1919 comme corps représentatif de l'Église d'Angleterre, mais avec une possibilité d'expression plus grande pour les laïcs. Et comme la pratique constitutionnelle britannique ne dépend pas des textes écrits, l'Église d'Angleterre a acquis *de facto* plus de droits dans la gérance de ses propres affaires. Le projet de loi pour une revision de « The Book of Common Prayer » rejeté par le Parlement en 1928 fut, par la suite, autorisé par tous les évêques diocésains, dans un ou deux cas avec une ou deux modifications relatives à la conservation des saintes espèces. Dans le choix d'un évêque, le souverain, l'archevêque de Cantorbéry, pour sa province l'archevêque d'York, le chapitre de la cathédrale, ont tous leur mot à dire. Bien que l'évêque soit nommé par le premier ministre en tant que représentant du roi dans le gouvernement, les objections bien fondées qu'ils formulent obtiennent, en général, gain de cause, et les modifications se font pendant cette étape préparatoire. On ne saurait dire, avec Slesser, cité par Toledano, que les élections épiscopales « n'ont que la couleur, l'ombre ou la prétention d'élections et ne servent à rien ».

Ce constitutionnalisme né d'une tradition politique profondément chrétienne en son origine a marqué non seulement les affaires intérieures de l'Église d'Angleterre mais tous ses rapports avec ses « Églises-filles » à travers le monde. D'abord sous la juridiction métropolitaine de l'archevêque de Cantorbéry, une étape intermédiaire qui consiste dans l'association des diocèses sous la direction d'une chambre d'évêques est suivie.

normalement, de l'instauration d'une constitution provinciale. Tous les dix ans ces provinces indépendantes envoient leurs évêques à la conférence de Lambeth avec ceux des diocèses placés directement sous la juridiction de Cantorbéry, mais elles n'adoptent les décisions de cette conférence qu'à condition qu'elles soient approuvées par leurs synodes provinciaux. L'archevêque de Cantorbéry est président d'honneur, un peu comme le monarque et le premier ministre britannique ensemble par rapport aux pays du Commonwealth. Cette évolution fut encouragée par le développement spontané des sociétés missionnaires complètement indépendantes de l'État, avec des conséquences importantes non seulement pour l'expansion de l'Église anglicane au-dehors des pays placés sous le contrôle politique du Royaume-Uni, mais aussi pour le mouvement œcuménique en permettant la coopération entre sociétés missionnaires de dénominations différentes. Ce constitutionnalisme d'origine anglaise et chrétienne est le facteur qui a donné à la combinaison d'éléments catholico-protestants qu'est l'Église d'Angleterre la possibilité de survivre et même de s'épanouir en une communion anglicane mondiale.

III. — Incidences historiques sur la mentalité anglicane

Les Anglo-Saxons associent dans leur esprit l'idée de catholicisme avec celle de complots intérieurs et d'invasion absolutiste étrangère encouragée par la papauté, ce qui n'a fait qu'accentuer la différence entre l'Église nationale et l'Église catholique en ce qui concerne la liberté religieuse. Élisabeth fut moins dure avec les nobles catholiques que Richelieu ne le fut avec les grandes familles françaises opposées à l'ordre qu'il avait instauré; pendant son règne (1558-1603), il y eut 191 catholiques mis à mort contre les 273 protestants brûlés sous le règne de Marie Tudor (1553-1558). Entre 1603 et la fin de « l'Époque pénale » (1681), 80 vinrent s'y ajouter. Si l'on ajoute aux 191 précédents du règne d'Élisabeth, on atteint à peine les 273 du court règne de Marie Tudor[1] et on ne peut, en tout état de cause, — compte tenu des situations différentes, — le comparer avec les chiffres des exécutions de protestants par les catholiques d'outre-mer pendant la même période. Si la plupart des Anglais acceptent, aujourd'hui, que l'Église d'Angleterre soit « établie », ils exigent que cette Église ne jouisse pas de privilèges particuliers et se méfient de toute association entre l'Église et une politique déterminée. (On ne peut pas dire que l'Église anglicane « reste en pratique l'Église des classes aisées et attachées à la Tradition; elle fait, de plus en plus, figure d'organisme de la classe dirigeante », pour citer les *Informations catholiques internationales*, 15 mai 1957). Si en Angleterre la classe ouvrière manifeste un certain mépris pour toutes les Églises (ou plutôt pour le clergé), il n'y a pas la moindre hostilité; de même, une « démocratie chrétienne » est impensable dans ce pays. Ainsi l'examen des événements

1. Cf. E. I. Watkin, *Roman Catholicism in England from the Reformation to 1950*. H.U.L.—O.U.P., Londres, 1957, p. 97.

historiques qui ont marqué la naissance de l'Église anglicane est important non seulement pour la compréhension du phénomène de l'anglicanisme pour laquelle la théologie seule est nettement insuffisante, mais il aide aussi à comprendre l'esprit dans lequel les Anglais abordent le domaine de la religion, facilitant ainsi une approche irénique du grand problème œcuménique.

Foi et Constitution à St. Andrews (août 1960)

René Beaupère, O. P.

La Commission *Foi et Constitution* du Conseil œcuménique des Églises a tenu sa session, qui a lieu tous les trois ans, à St. Andrews (Écosse), du 3 au 8 août 1960[1]. Au cours de cette réunion, qui était la dernière manifestation de cet organisme avant la troisième assemblée mondiale du Conseil œcuménique (New Delhi, 18 novembre-6 décembre 1961), les théologiens membres de la Commission eurent non seulement à recevoir une information précise sur les différentes activités relevant de *Foi et Constitution*, en particulier sur le travail de ses commissions théologiques, mais aussi à se prononcer sur un document destiné à donner une orientation aux recherches ultérieures de *Foi et Constitution* et sans doute aussi, au moins dans une certaine mesure, de l'ensemble des départements et divisions du Conseil œcuménique des Églises. On trouvera ce document reproduit plus loin en sa teneur intégrale; nous nous contenterons ici d'attirer l'attention sur quelques points particulièrement importants.

I. — L'avenir de « Foi et Constitution »

C'est pour répondre à une suggestion faite, en février 1957, par le Comité exécutif du Conseil œcuménique, que la Commission *Foi et Constitution*, lors de sa réunion de l'été 1957 (New Haven, 20-25 juillet), commença l'examen des moyens propres à assurer une prise en considération plus réelle de ses objectifs au sein du Conseil œcuménique comme parmi les Églises membres. Un comité fut nommé, chargé d'étudier, durant trois années, jusqu'à la réunion suivante de la Commission, l'avenir de

1. Les *Minutes* de cette session viennent de paraître. Elles nous permettent de compléter les notes que nous avions prises à St. Andrews, où nous étions, à côté du P. J. Hamer, o.p., et du P. B. Leeming, s.j., « observateur » de l'Église catholique : *Commission on Faith and Order. Minutes of the Commission Meeting held at St. Andrews, Scotland (August 3rd to 8th, 1960)*, Genève, 1960 (*Faith and Order Paper*, n° 31), 152 pp. (cité : *Minutes*).

Foi et Constitution[2]. Il élabora un document qui, après avoir été revu par le Comité de travail de *Foi et Constitution* à ses sessions de 1958 et 1959, fut présenté, dans ses états successifs, au Comité central du Conseil œcuménique en 1958 et 1959. En 1960, après d'ultimes corrections, il fut entériné par la Commission et discuté au Comité central, où il donna lieu à un double échange de vues, directement sur « l'avenir de *Foi et Constitution* » et, de façon plus large, sur « le rôle du Conseil œcuménique en ce qui concerne l'unité ». Ces deux débats furent introduits respectivement par le bishop Oliver Tomkins, président du Comité de travail de *Foi et Constitution*, et par le professeur Henri d'Espine, vice-président de la Commission *Foi et Constitution*[3]. Nous avons reproduit plus loin, à titre documentaire, l'exposé de ce dernier qui revêt à nos yeux une grande importance.

L'avenir de *Foi et Constitution* dépend en grande partie de l'extension de son secrétariat genevois. Au lieu d'un unique secrétaire exécutif, il a été décidé que trois hommes désormais seraient consacrés à plein temps au travail de *Foi et Constitution* : un directeur de la Commission, un secrétaire exécutif et un secrétaire à la recherche. Quelques indications, essentiellement révisables, ont été données sur la répartition des tâches entre ces trois hommes. On notera que, par rapport au projet primitif tel que nous l'avons présenté naguère ici-même[4], une restriction est intervenue : le quatrième collaborateur prévu a été supprimé. Il s'agissait d'un secrétaire aux éditions. Les responsabilités qui devaient lui être confiées — la documentation, les traductions, les publications, les archives, comme aussi la promotion de la Semaine de prière pour l'unité chrétienne — seront sans doute réparties entre les trois collaborateurs maintenus. Il serait particulièrement regrettable à nos yeux que *Foi et Constitution* ne puisse pas, grâce à la réorganisation de ses services, intensifier son effort dans le domaine des traductions. Le Conseil œcuménique ne pense guère qu'en anglais. Or, toutes les langues importantes sont prégnantes d'une théologie et cela est particulièrement vrai de l'allemand et du français, les deux autres langues officielles et négligées du Conseil. Il serait donc très souhaitable que *Foi et Constitution* puisse non seulement faire traduire (et bien traduire !) ses principaux documents dans les trois langues officielles, au lieu de se contenter, par paresse, par manque de temps ou par défaut d'ouvrier, d'une unique version anglaise, mais aussi encourager le travail de théologie œcuménique en allemand et en français, pour ne pas parler des autres langues.

2. Ce comité était composé des personnalités suivantes : Canon (plus tard Bishop) Tomkins, président, Princ. Chandran, Prof. d'Espine, Bishop Dun, Prof. Florovsky, Prof. Hartford, Prof. Minear, Dr Nelson, Bishop Newbigin, Prof. Osborn, Prof. Schlink et Prof. Wingren. En 1958, ce Comité se réunit immédiatement avant le Comité de travail de *Foi et Constitution*, mais en 1959 les deux groupes travaillèrent ensemble car la plupart des membres du Comité d'étude de l'avenir de *Foi et Constitution* étaient membre du Comité de travail.

3. On trouvera un résumé de ces deux débats dans les *Minutes* du Comité central : *Minutes and Reports of the Thirteenth Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches, St. Andrews, Scotland (August 16-24, 1960)*, Genève, 1960, pp. 19-22 et pp. 9-11.

4. *Istina*, VII (1960), p. 72.

Quoi qu'il en soit de ces points, le renforcement prévu du staff genevois de *Foi et Constitution* est réjouissant et méritoire, puisque, dans le budget du Conseil œcuménique — question non négligeable —, cet effort se traduit par une augmentation de plus de vingt-trois mille dollars.

La situation du directeur de la Commission a été longuement débattue à St. Andrews. Un projet, pourtant longtemps caressé, a été abandonné, au moins provisoirement : celui d'élever *Foi et Constitution*, dans la structure du Conseil œcuménique, du rang de département à celui de division. Ce changement, qui aurait accentué l'isolement de *Foi et Constitution*, aurait eu aussi pour conséquence de faire de son directeur un nouveau secrétaire général associé du Conseil œcuménique. Les avantages de cette situation — à savoir de faire participer le premier responsable de *Foi et Constitution* à l'élaboration de la politique d'ensemble du Conseil — étaient nettement contrebalancés par les inconvénients : le poste de secrétaire général associé est alourdi de responsabilités administratives qui n'auraient pu que nuire au travail propre du directeur de *Foi et Constitution*. Une autre solution a donc été proposée dans le document que nous étudions : faire du directeur de *Foi et Constitution* un membre du « Staff Executive Group », qui comprend non seulement le secrétaire général et les secrétaires généraux associés, mais le directeur des finances et le directeur de l'information. Le Dr Visser 't Hooft l'a dit à St. Andrews : être membre du « Staff Executive Group », c'est jouir de tous les avantages réservés à un secrétaire général associé, c'est-à-dire essentiellement participer à l'élaboration de la politique générale du Conseil, sans en subir les inconvénients d'ordre administratif.

Pour souligner plus clairement que les tâches du directeur de *Foi et Constitution* ne seront pas d'ordre administratif, on proposa de lui décerner en même temps le titre de « secrétaire théologique du Conseil œcuménique des Églises ». Cette appellation a été contestée à St. Andrews. Certains auraient préféré parler de « secrétaire ecclésiologique »; d'autres trouvaient le titre proposé gênant : les autres secrétaires du Conseil ne peuvent-ils pas être ou ne sont-ils pas, eux aussi, théologiens ? Le doyen Douglas Horton, président de la Commission, eut réponse aux difficultés : il précisa qu'être secrétaire théologique ne signifie pas être *le* théologien du Conseil; l'existence de ce nouveau secrétaire ne supprimera pas le travail théologique des autres, mais favorisera les liaisons entre eux. D'ailleurs, le titre est traditionnel à *Foi et Constitution*, puisque, de 1933 à 1952, il a été porté par le canon Hodgson.

D'autres questions, sans avoir été traitées dans le rapport sur l'avenir de *Foi et Constitution*, engagent cependant aussi les années qui viennent. C'est le cas en particulier de la décision de tenir, durant l'été 1963, une nouvelle assemblée mondiale faisant suite à celles de Lausanne (1927), Edimbourg (1937) et Lund (1952). Pour la première fois, cette assemblée se tiendrait hors d'Europe : peut-être en Afrique ou au Moyen-Orient. Elle se composerait d'environ trois cents participants : des délégués mandatés par les Églises, les membres de la Commission et des commissions théologiques et un certain nombre de jeunes théologiens invités spécialement.

Cette réunion aurait pour objectif de présenter aux Églises les rap-

ports des commissions théologiques et de prévoir les thèmes de nouvelles études. On compte demander aussi aux Églises et à leurs leaders dans six grandes parties du monde — Europe, Afrique, Moyen-Orient, Amérique du Nord, Amérique latine et Est asiatique — de préparer, par des rencontres et des consultations régionales et en s'inspirant des discussions de l'assemblée de New Delhi et des travaux en cours dans les différents départements du Conseil œcuménique, et de proposer six thèmes d'étude fondamentaux. A partir de cette documentation de base, un livret sera rédigé pour être distribué aux délégués de l'assemblée de 1963.

II. — De quelle unité s'agit-il ?

Avant d'en venir aux questions d'organisation pratique que nous avons évoquées ci-dessus, le rapport sur l'avenir de *Foi et Constitution* proposait des vues sur l'unité de l'Église, sur lesquelles il est nécessaire de nous arrêter quelque peu. Deux paragraphes assez denses résument les positions; les voici dans leur teneur définitive :

La Commission *Foi et Constitution* entend de la manière suivante l'unité qui est à la fois la volonté de Dieu et le don qu'il fait à son Église : c'est une unité qui rassemble en chaque lieu[5] tous ceux qui confessent Jésus-Christ comme Seigneur dans une communauté où ils sont pleinement engagés les uns envers les autres, par le même baptême en lui, professant la même foi apostolique, prêchant le même évangile, rompant le même pain et menant une vie communionnelle qui s'épanouit en témoignage et en service pour tous; cette unité les rattache en même temps à la communion chrétienne totale dans l'espace et dans le temps, de telle manière que le ministère et les membres soient reconnus par tous et que tous puissent agir et parler ensemble selon les occasions requises par les tâches auxquelles Dieu appelle l'Église.

C'est pour une telle unité que, nous le croyons, nous devons prier et travailler. C'est une telle vision qui a inspiré le mouvement *Foi et Constitution* dans le passé et nous réaffirmons que tel est encore notre but. Nous reconnaissons que la brève définition de l'objectif que nous venons d'exposer laisse beaucoup de questions sans réponse. En particulier nous voudrions souligner que l'unité que nous cherchons n'est pas l'uniformité, ni une organisation monolithique de pouvoirs, et qu'en ce qui concerne l'interprétation et les moyens d'accomplissement de certains des objectifs spécifiés dans le paragraphe précédent nous ne sommes pas encore d'accord. La réalisation de l'unité n'implique rien moins qu'une mort et une renaissance pour beaucoup de formes de vie ecclésiastique telles que nous les connaissons. Nous croyons que rien de moins onéreux ne pourra finalement suffire.

Par rapport aux états antérieurs du texte, quelques modifications ont été introduites, sur lesquelles il convient d'attirer l'attention[6].

5. Note du texte : « Le mot *lieu* est utilisé ici à la fois dans son sens premier de proximité locale et aussi pour désigner, dans des conditions plus modernes, d'autres espaces dans lesquels les chrétiens ont à exprimer l'unité en Christ, par exemple tous ceux qui sont engagés dans une industrie locale. »

6. On trouvera ces deux paragraphes dans leur état antérieur dans *Istina*, VII (1960), p. 64.

Une enquête avait été menée, au cours de l'hiver 1960, auprès d'une cinquantaine de personnalités du monde œcuménique. Une lettre, signée du Dr Visser 't Hooft, leur demandait de répondre à quelques questions, dont les trois premières concernaient l'orientation générale du rapport de *Foi et Constitution* et en particulier la définition de l'unité proposée : *a*) La formulation « unité ecclésiale » vous paraît-elle acceptable ? *b*) La suggestion que *Foi et Constitution* et le Conseil œcuménique travaillent et prient pour l'unité ecclésiale, telle qu'elle est décrite dans le rapport, représente-t-elle un développement naturel des descriptions de l'unité souvent données dans le passé par *Foi et Constitution*, ou bien l'insistance sur l'urgence qu'il y a à ce que les Églises répondent à la question de la nature de l'unité constitue-t-elle un changement d'attitude ? *c*) La formulation de l'objectif de *Foi et Constitution* entre-t-elle en conflit avec les déclarations faites par les assemblées et le Comité central sur la nature du Conseil œcuménique, par exemple, avec le document de Toronto ?

Des trente réponses reçues se dégage, aux dires du professeur H. d'Espine, l'impression suivante : « Si la formule *unité ecclésiale* (...) appelle de la part de beaucoup des réserves, en revanche, l'objectif décrit dans le deuxième paragraphe du rapport est approuvé par la grande majorité des correspondants, soit qu'ils considèrent que cette conception de l'unité est celle que *Foi et Constitution* a toujours eue en vue, soit qu'ils voient en elle un développement normal des vues seulement esquissées auparavant. »

Une critique assez souvent exprimée cependant, surtout — mais non exclusivement — du côté luthérien, est la crainte que la présentation de l'unité donnée par *Foi et Constitution* ne tienne pas assez compte de l'importance de la vraie foi et de la saine doctrine comme bases de l'unité de l'Église et manifeste une sorte de rupture d'équilibre entre unité et vérité; aux dépens de cette dernière, la Commission ne tend-elle pas à promouvoir une union ecclésiastique mettant l'accent plus sur des questions d'ordre, de constitution, que sur la foi ? La définition proposée, estime un correspondant, semble s'inspirer du fameux *Quadrilatère de Lambeth*, mais en l'affaiblissant sur le point de la confession de foi de l'Église par l'omission de toute mention du *Credo* de Nicée, du Symbole des apôtres, de la Bible, de la justification par la foi. Un autre théologien consulté suggère de désigner le but ultime des efforts œcuméniques, non pas par l' « unité ecclésiale », mais par une « communion d'Églises » (*Kirchengemeinschaft*). Et il commente : « Les Églises séparées peuvent demeurer différentes dans leur organisation, leur forme, leur « type », pourvu qu'elles réalisent (...) la communion sur les points fondamentaux de la foi et de la prédication, la confession, le témoignage et le service, s'exprimant dans la reconnaissance mutuelle des fonctions et l'intercommunion. »

De différentes manières, la Commission *Foi et Constitution* a tenté de répondre à ces questions et d'obvier aux difficultés soulevées. Tout d'abord, parmi les éléments d'unité, entre le baptême et l'Évangile, elle introduisit *la profession de la même foi apostolique*. D'autre part, elle renonça purement et simplement à l'emploi de l'expression unité *ecclésiale* (*churchly*) : la Commission, dit le professeur H. d'Espine devant

le Comité central, « a estimé que le qualificatif d'*ecclésial* était ambigu, pouvant être interprété dans le sens d'une institution ecclésiastique unique et centralisée et évoquant une uniformité que nul ne désire ».

Le refus du terme *churchly* est appuyé aussi sur son caractère de néologisme et sur la difficulté ressentie à exprimer son contenu dans d'autres langues que l'anglais. En ce qui concerne le français, il nous semble personnellement que l'adjectif *ecclésial* équivalait assez bien à ce que ses promoteurs mettaient sous le terme *churchly* : non pas une unité légaliste ou « ecclésiastique », au sens assez péjoratif que ce mot a pris dans le français moderne, mais l'unité d'un organisme vivant, comme le disait la conférence d'Edimbourg[7].

Pour exorciser plus sûrement encore ce qui apparaît à la plupart des membres de *Foi et Constitution* comme un monstre, la Commission a ajouté par ailleurs dans sa définition une incise répudiant de manière explicite toute conception de l'unité tendant à l'uniformité et à une structure monolithique de l'Église[8].

De plus, afin d'éviter de donner au document le caractère d'une définition dogmatique, la Commission a procédé à quelques remaniements de style : elle a remplacé en particulier l'expression « Nous croyons » par « La Commission *Foi et Constitution* entend ». Enfin, aux dires d'H. d'Espine lui-même, elle a spécifié « que la définition de l'unité qu'elle propose ne préjuge en aucune façon la manière dont devraient être résolues des questions comme celles du ministère, de l'administration des sacrements et de la reconnaissance mutuelle ».

7. « Cette troisième forme [l'union organique], où peut s'exprimer le but final de notre Mouvement, donne lieu, quand il s'agit de la définir, aux plus graves difficultés. Elle est communément désignée par des expressions telles qu'*union organique* ou *unité de corps*.

« Beaucoup condamnent ces termes comme suggérant l'idéal d'une étroite unité de gouvernement impliquant une uniformité rigide. Nous ne les comprenons pas ainsi et aucun d'entre nous ne désire une telle uniformité. Au contraire, ce que nous désirons, c'est l'unité d'un organisme vivant, dans la diversité qui caractérise les membres d'un corps sain.

« L'idée d'*union organique* doit rester, pour la grande majorité des chrétiens, l'idéal. Dans une Église ainsi unie, chacun des membres vouerait finalement son obéissance au Corps tout entier, et non à une portion quelconque du Corps. Les membres passeraient librement d'une partie à l'autre et y jouiraient de tous leurs privilèges de membres. Les sacrements seraient les sacrements du Corps tout entier. Le ministère serait reconnu par tous comme celui du Corps tout entier » (*Foi et Constitution. Actes officiels de la deuxième conférence universelle, Édimbourg, 3-18 août 1937*, Paris, 1939, pp. 286-287).

8. Cf. encore le rapport de la conférence d'Édimbourg : « Nous ne concevons pas l'*union organique* telle que nous la demandons à Dieu comme une unité rigide de gouvernement; toutefois il nous est difficile d'imaginer cette unité telle qu'elle existerait entre les Églises d'un même territoire sans quelque organisation commune. D'autre part, nous aurions peine à nous représenter une *union organique* respectant l'autonomie relative des diverses parties constitutantes, sans une application quelconque du principe « fédératif ».

« Plus spécialement, et en nous référant directement à la situation présente du monde, nous ne croyons pas qu'une Église « organiquement » unie puisse être une communauté internationale effective sans un organe permanent « de conférence et de conseil », quels que soient l'autorité et les pouvoirs de cet organe » (*op. cit.*, p. 287).

Aux yeux d'un théologien catholique, c'est bien en vérité par ce qu'elle ne dit pas et non par ce qu'elle dit que cette définition est critiquable. Elle est incomplète. Les éléments mis en avant, en effet, représentent d'authentiques valeurs ecclésiales sur lesquelles nous tombons volontiers d'accord. Un des points faibles est évidemment la question du ministère : comme on l'a fait remarquer à juste raison[9], rien n'est dit sur sa légitimité. Si *Foi et Constitution* poursuit son approfondissement du mystère de l'unité, il faudra bien dépasser un jour cette incomplétude en disant à quelles conditions un ministre dans l'Église est un authentique ministre du Christ, et il sera nécessaire de préciser aussi quels éléments ecclésiaux sont requis pour assurer, non pas l'uniformisation monolithique de l'Église, mais tout simplement sa véritable unité institutionnelle.

Dans son ensemble, la définition qui nous intéresse est manifestement inspirée de l'expérience de l'Église de l'Inde du Sud; cette référence nous paraît plus patente que celle faite au *Quadrilatère de Lambeth*. Rien d'étonnant à cela si l'on n'oublie pas que le bishop Newbigin a joué un rôle prépondérant dans la rédaction de ce texte.

Deux éléments sont mis principalement en évidence : le caractère visible et le caractère local de l'unité souhaitée[10]. Les indications données — communauté engagée, même baptême, même eucharistie, etc. — impliquent, en effet, la visibilité de l'Église une. D'ailleurs, comme l'a fait remarquer le Dr K. Bridston, une unité purement invisible ne peut pas fournir la solution adéquate à une division qui, elle, s'étale de façon visible. Il ne s'agit d'ailleurs plus ici du débat classique et un peu théorique portant sur « Église visible ou Église invisible ». Cette problématique est maintenant dépassée. En fait, il existe déjà une certaine forme d'unité visible : celle qui se manifeste dans le Conseil œcuménique des Églises et dans les organismes du même genre. L'organisation et l' « institutionalisation » du Conseil œcuménique traduisent la visibilité de plus en plus réelle d'une certaine forme d'unité. Si l'on estime que *cette* solution ne peut pas être définitive, il faut se hâter de préciser quelle forme doit revêtir l'unité véritable de l'Église[11].

A ces réflexions s'oppose de façon contradictoire la position dite « conciliaire », que le professeur Henry Van Dusen a présenté dans un récent numéro de la revue du Conseil œcuménique : « Quand le Conseil œcuménique, écrit-il, se réunit en assemblée à Amsterdam, Evanston ou New Delhi, pouvons-nous dire qu'il est moins véritablement et moins profondément l'Église de Jésus-Christ que lorsque les évêques de la communion anglicane se réunissent à Lambeth, ou quand la Fédération luthérienne mondiale organise une rencontre à Minneapolis, ou quand les adhérents de la tradition réformée s'assemblent au Brésil ? Quand les

9. Cf. J. Hamer, dans *Vers l'unité chrétienne*, XIII (1960), p. 71.

10. Dans un article récent, le Dr Keith Bridston, secrétaire exécutif de *Foi et Constitution*, souligne ces deux points : *The End of Churchly Unity* » dans le *Bulletin* de la Division des études du Conseil œcuménique, VI 2, pp. 14-23 (éd. anglaise).

11. On rejoint là les si pertinentes remarques du bishop Newbigin que nous avons citées dans un précédent article : *Istina*, VII (1960), pp. 65-6.

membres de douze, de vingt ou de cent cinquante « Églises » chrétiennes prennent part au sacrement de la sainte communion dans une communauté (*fellowship*) œcuménique, ceci est-il une célébration moins profonde et moins vraie de la Cène de Jésus-Christ que lorsqu'un nombre plus important ou plus faible de disciples du Christ, appartenant à l'une ou l'autre des branches séparées de son Église, prennent part à son Corps et à son Sang selon le rite de leur dénomination ?[12] »

Si l'on objectait que, précisément, l'intercommunion dans les assemblées œcuméniques fait problème et n'est pas admise par tous, et que, par conséquent, le *fellowship* eucharistique n'est pas toujours possible à l'intérieur d'un Conseil d'Église ou du Conseil œcuménique des Églises, le Dr Van Dusen ferait sans doute remarquer que la communion sacramentelle n'est pas rigoureusement nécessaire, puisqu'il est, au sein de ces différents conseils, des corps auxquels on reconnaît la qualification d' « Églises » et qui pourtant « n'ordonnent pas de ministres et ne célèbrent pas de sacrements[13] ».

Pareilles positions sont, on le voit, fort éloignées de la foi catholique sur le mystère de l'Église. Incontestablement, malgré ses lacunes et ses ambiguïtés, mais parce qu'elle élimine la solution fédéraliste ou « conciliaire », la description de l'unité proposée par *Foi et Constitution* constitue une option plus proche des positions catholiques et orthodoxes, c'est-à-dire de ce que nous croyons être la pensée du Nouveau Testament lui-même. C'est pourquoi le professeur H. d'Espine a tout à fait raison, à nos yeux, comme nous le verrons plus loin, de poser la question à partir de l'Écriture : existe-t-il des raisons *bibliques* de refuser cette définition ?

Avant d'en venir à cette interrogation, il nous faut attirer brièvement l'attention sur un autre aspect de la recherche de *Foi et Constitution* : l'accent mis sur le caractère *local* de l'unité, qui implique qu'il n'y ait plus en chaque lieu plusieurs Églises, mais une seule, groupant tous les hommes qui confessent en ce lieu la seigneurie de Jésus-Christ. Les théologiens de *Foi et Constitution* partent de l'Église locale pour aboutir à l'affirmation que l'unité est au service de tous. Ils évitent par là, estime encore H. d'Espine, le danger de la « super-Église », c'est-à-dire d'une Église universelle conçue comme nantie d'une structure monolithique.

Il faut que les « unités locales » soient en communion avec toute l'Église dans l'espace et dans le temps : on l'affirme. Mais comment cela est-il possible ? Comment les ministres et les membres d'un corps peuvent-ils être reconnus par tous les autres ? Quel lien existe dans l'histoire entre la communauté chrétienne d'aujourd'hui et celle d'hier ? Sur ces points le rapport est muet. La difficulté sous-jacente est celle que nous avons déjà signalée : elle porte sur la légitimité et la validité du ministère. Si l'on se tourne, une fois encore, vers l'Église de l'Inde du Sud, on constate sans surprise que c'est précisément sur ce point du passage de l'Église locale à l'Église universelle qu'achoppent partiellement ses efforts œcuméniques : l'Église de l'Inde du Sud éprouve, en effet, bien des dif-

12. *The Ecumenical Review*, XII (1959-1960), pp. 317-318.
13. *Ibid.*, p. 317.

ficultés à maintenir ou à créer la pleine « intercommunion » avec toutes les Églises mères dont elle est issue.

L'importance de la remarque qui vient d'être faite ne doit pas être majorée, car le rapport de *Foi et Constitution* ne constitue pas, comme ont semblé le croire quelques commentateurs trop pressés, une méthode de travail immédiat, mais la description d'un objectif final, d'une perspective d'avenir [14].

III. — Un tournant dans l'histoire du Conseil œcuménique ?

L'unité proposée comme but par *Foi et Constitution* « est compatible avec une large mesure de diversité institutionnelle et cultuelle, mais elle n'est ni fédérative ni purement spirituelle. L'adopter signifierait donc déjà incontestablement faire une option parmi les diverses conceptions possibles de l'unité. Toutes les Églises membres du Conseil sont-elles prêtes à cette option ? (...) La question ne devrait-elle pas leur être aujourd'hui posée par le Comité central, à l'approche de la troisième assemblée » ? Ainsi s'exprima, devant le Comité central de St. Andrews, le professeur H. d'Espine. Il nous invite par là à examiner maintenant la situation de la définition proposée par *Foi et Constitution* dans l'histoire du mouvement œcuménique. En effet, en adoptant le texte étudié plus haut et en souhaitant que les Églises membres se prononcent à son sujet, la Commission *Foi et Constitution* n'engage-t-elle pas « le Conseil œcuménique — c'est encore le pasteur d'Espine qui parle — dans une voie toute nouvelle, l'amenant à faire ce que jusqu'ici il s'était toujours interdit, à savoir : faire sienne et patronner officiellement une conception particulière de l'unité » ?

La question est d'importance. Pour tenter d'y répondre, il faut parcourir rapidement l'histoire du Conseil œcuménique en faisant deux haltes : la première en 1950, sur le document de Toronto; la seconde en 1955, sur un rapport du Dr Visser 't Hooft.

Le document de Toronto, charte ecclésiologique du Conseil œcuménique, a été « reçu » par le Comité central en 1950 et transmis par lui

14. Par exemple, l'éditorialiste d'un hebdomadaire protestant de Suisse romande voyait dans l'effort nouveau de *Foi et Constitution* « un compromis qui ne change rien ». « On sait, écrivait-il, que sur la notion du baptême et de la sainte cène des divergences considérables séparent les Églises au sein du Conseil œcuménique des Églises. Feindre de ne pas voir ces difficultés en lançant une belle formule, c'est contribuer à augmenter la confusion. » Mieux renseigné, l'hebdomadaire apportait d'ailleurs quelques semaines plus tard un rectificatif : « Il faut signaler l'insistance du rapporteur, le professeur d'Espine, à rappeler que si l'on s'efforce de préciser la nature de l'unité chrétienne, il s'agit d'un but à atteindre, d'un but peut-être lointain, en aucun cas d'une réalisation immédiate. Le rapport revient, à plus d'une reprise, sur cette idée : l'unité, un « objectif » à ne pas perdre de vue » (*Le Semeur Vaudois*, 27 août et 24 septembre 1960). Dans un exposé présenté le premier soir de la réunion de St. Andrews, le doyen Douglas Horton a fait avec beaucoup d'honnêteté l'exégèse des éléments d'unité proposés par *Foi et Constitution*, en essayant de montrer, par exemple, ce que peut signifier pour un quaker la profession de l'unique baptême (*Minutes*:..., pp. 10-15).

aux Églises membres aux fins d'étude et de commentaire. Bien qu'il n'ait pas été « adopté » par le Conseil, à une assemblée générale par exemple, on peut dire qu'il est doté d'une grande autorité, dans la mesure où, envoyé aux Églises, il n'a pas été critiqué ou contredit par elles. Ce que l'on a appelé la « neutralité ecclésiologique » du Conseil s'y exprime en quelques formulations que nous devons rappeler[15].

Le Conseil est une réponse provisoire aux divisions existant entre les Églises, divisions qui ne devraient pas être, car elles sont en contradiction avec la nature de l'Église. Dans une telle situation, on ne peut invoquer des précédents bien établis. Le problème central est dès lors de formuler les implications ecclésiologiques d'un organisme au sein duquel s'affrontent tant de conceptions différentes de l'Église, *sans user de catégories ou de termes empruntés à l'une des conceptions particulières de l'Église.*

Le paragraphe suivant est sans équivoque :

Le Conseil œcuménique ne peut pas et ne doit pas être fondé sur une conception particulière de l'Église, quelle qu'elle soit. Il ne résout pas à l'avance le problème ecclésiologique. On prétend souvent que le Conseil est dominé par telle ou telle conception de l'Église ou par telle ou telle école théologique. Il peut arriver qu'au cours d'une de ses réunions ou dans un des documents émanant de lui, le Conseil donne l'impression de se trouver sous l'influence marquée d'une tradition ecclésiastique ou d'une théologie particulière. Toutefois le Conseil comme tel ne saurait devenir l'instrument d'une confession ou d'une école sans perdre toute raison d'être. Il y a place, à l'intérieur du Conseil, pour l'ecclésiologie de chacune des Églises qui désirent s'associer à la conversation œcuménique et font reposer leur adhésion sur la déclaration de base du Conseil, « une association fraternelle d'Églises qui acceptent Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur ». Le Conseil œcuménique existe pour permettre aux Églises de regarder en face leurs différences; il va donc de soi qu'aucune d'entre elles n'est obligée de changer d'ecclésiologie au moment où elle entre au Conseil.

Plus loin encore :

Faire partie du Conseil n'implique pas l'acceptation d'une doctrine particulière sur la nature de l'unité de l'Église. Le Conseil travaille pour l'unité de l'Église. Mais parmi ceux qui le constituent, les uns conçoivent cette unité comme impliquant un accord parfait ou très étendu en matière de doctrine; d'autres insistent sur la communion sacramentelle basée sur un même ordre ecclésiastique; d'autres considèrent ces deux conditions comme indispensables; d'autres ne demandent l'unité que sur certains points fondamentaux de foi et de discipline; d'autres encore ne conçoivent l'Église une que comme une communauté spirituelle universelle et considèrent l'unité visible comme non essentielle et même comme indésirable. Mais aucun de ces points de vue ne peut être tenu pour la conception œcuménique. Au contraire, la conversation œcu-

15. Le Document de Toronto a été publié en anglais dans *The Ecumenical Review*, III (1950-1951), pp. 47-53, et dans les *Minutes* du Comité central de 1950, pp. 84-90. Une version française officielle a été diffusée sous forme ronéotypée. Les paragraphes que nous citons se trouvent aux pages 2, 3, 4 de ce texte ronéotypé.

mentique à précisément pour but d'établir entre ces diverses conceptions des relations dynamiques.

Le fait de s'affilier au Conseil n'implique nullement en particulier, de la part des Églises, une prise de position pour ou contre la doctrine selon laquelle l'unité de l'Église est l'unité de l'Église invisible. Ainsi la déclaration de l'encyclique *Mystici Corporis* sur ce qu'elle appelle l'erreur d'une conception spiritualisée de l'unité ne s'applique pas au Conseil œcuménique. Celui-ci n'« imagine » pas une « Église qu'on ne pourrait ni voir ni toucher, qui ne serait que spirituelle, dans laquelle les nombreuses communautés chrétiennes, bien que divisées entre elles par la foi, seraient pourtant unies par un lien invisible ». Il comprend toutefois des Églises pour lesquelles l'Église est invisible dans son essence, tandis que d'autres estiment essentielle l'unité visible.

Ces citations se passent de commentaire : on ne saurait affirmer plus clairement que le Conseil œcuménique entend rester, du point de vue ecclésiologique, dans une neutralité accueillante à toutes les conceptions et à toutes les théologies.

∴

Est-ce à dire cependant que le Conseil œcuménique ne peut exprimer aucune opinion ? Dans un exposé fait devant le Comité central de Davos (1955), le Dr Visser 't Hooft s'est posé la question : « Devons-nous conclure que le Conseil (...) ne peut exprimer aucune conviction relative aux caractéristiques de cette unité ? L'attitude du Conseil à cet égard peut-elle être adéquatement qualifiée de stricte neutralité ? Ou bien est-il possible au Conseil de donner un contenu authentique à sa conception relative à l'unité sans tomber dans l'erreur de préconiser un concept déterminé d'unité ? [16] »

Tout en reconnaissant que, « jusqu'à présent, cette question n'a été ni discutée ni résolue au plan des organes représentatifs du Conseil œcuménique », le Dr Visser 't Hooft estime qu'« une réponse lui a été donnée *de facto* dans maintes déclarations émanant d'organes du Conseil œcuménique. Nous avons un ensemble important de documents du Conseil œcuménique qui s'efforcent de donner un contenu plus déterminé à la notion de l'unité que le Conseil œcuménique des Églises cherche à promouvoir [17] ».

Bref, le Dr Visser 't Hooft estime que, s'il n'a pas d'ecclésiologie qui lui soit propre, le Conseil œcuménique des Églises a néanmoins formulé certains principes ecclésiologiques [18]. Et, dans son rapport de 1955, le secrétaire général s'essaie à tracer un tableau rapide de ces principes, en renvoyant à nombre de documents émanant d'organes représentatifs des mouvements *Vie et Action* et *Foi et Constitution*, comme du Conseil lui-même : l'unité de l'Église, qui est donnée parce qu'elle tient sa réalité

16. Le rapport du Dr Visser 't Hooft a été publié en anglais dans *The Ecumenical Review*, VIII (1955-1956), pp. 18-29, et dans les *Minutes* du Comité central de 1955, pp. 86-92. Une version française a été publiée dans *Istina*, III (1956), pp. 358-368. Ici p. 360.

17. *Ibid.*

18. Cf. *Commission on Faith and Order. Minutes of the Working Committee, Geneva, 15-20 July 1958*, Genève, 1958, p. 10.

essentielle de Jésus-Christ lui-même doit être rendue manifeste au monde. Une pleine unité de l'Église doit être basée sur une large mesure d'accord doctrinal, et la communion dans les sacrements constitue également un élément nécessaire. Si une rigide uniformité de gouvernement ou une structure dominée par une autorité administrative centralisée sont à éviter, par contre quelque organe permanent de consultation et de conseil est requis, comme il est requis que les ministères soient reconnus par chaque partie de l'Église. Enfin, cette unité, qui dépend du renouveau de l'Église, ne doit pas être recherchée seulement pour elle-même, mais dans l'intérêt du monde, au sein duquel l'Église accomplit sa mission évangélisatrice [19].

Que penser de pareilles affirmations ? Ne mettent-elles pas en cause la « neutralité » nécessaire du Conseil œcuménique ? Non, répond encore le Dr Visser 't Hooft, car « nos déclarations sur la nature de l'unité ne portent pas sur les problèmes spécifiques touchant les formes concrètes d'unité de l'Église au sujet desquelles nos Églises membres sont encore divisées. Nous n'avons pas « pris parti » et nous ne « prendrons pas parti » dans la grande discussion entre les Églises concernant la condition particulière qui, dans le domaine de *Foi et Constitution*, doit être remplie si l'on veut parvenir à une pleine unité de l'Église ».

Ces déclarations sont le fruit des découvertes faites dans la « communauté œcuménique »; elles sont la preuve du caractère *dynamique* du mouvement vers l'unité. « A quoi ressemblerait, demande encore le Dr Visser 't Hooft, un Conseil œcuménique qui dirait simplement que l'unité est une bonne chose, mais qui n'aurait rien à dire au sujet de la nature de l'unité ? Il serait caractérisé par une stagnation totale. »

Encore faut-il un critère pour juger de ces expériences et des déclarations qui sont faites par le Conseil œcuménique. C'est naturellement à la lumière de la Bible que ce jugement doit être porté : « Les déclarations concernant l'unité que nous cherchons à faire dans le Conseil œcuménique, dit son secrétaire général, ne sont que des implications de ce *kerygma* biblique qui est notre base et notre critère communs [20]. »

C'est bien au nom de la Bible que le professeur d'Espine demande que soit jugé le nouveau développement proposé par *Foi et Constitution*. Il ne s'agit en aucune manière, en effet, d' « imposer » une conception de l'unité aux Églises membres du Conseil œcuménique, mais de les amener « à se demander, face à une proposition concrète, si de valables raisons, bibliques et théologiques, les contraignent absolument à l'écarter ou si leurs objections éventuelles ne seraient finalement qu'une affaire de tradition ou de préférence tout humaines ».

On le voit, ce qui est demandé aux Églises est moins un choix positif en faveur d'une ecclésiologie parmi d'autres qu'un jugement porté sur la fidélité à l'Écriture de la définition proposée. Il n'en reste pas moins qu'adopter la perspective de *Foi et Constitution* signifie certainement, comme l'a très loyalement dit le professeur H. d'Espine, faire un choix et en particulier éliminer les interprétations fédérative ou purement spi-

19. *Istina*, III (1956), p. 361.
20. *Ibid.*, pp. 364 et 366.

rituelle de l'unité. « Toutes les Églises membres du Conseil sont-elles prêtes à cette option ? » Et s'il estime que non, le Conseil a-t-il le droit de prendre à son compte la question posée par *Foi et Constitution* ? On notera à ce propos que, aux dires du Dr J. R. Nelson, c'est pour éviter de placer le Comité central devant la nécessité de reviser le document de Toronto que, dans le rapport sur l'avenir de *Foi et Constitution*, la phrase « C'est pour une telle unité que nous — et tout le Conseil œcuménique — devons prier et travailler » a été modifiée et que la mention du Conseil a été supprimée [21].

Le Conseil œcuménique est ainsi placé devant un *challenge*, un défi. Ceci est d'autant plus vrai que, comme nous espérons le montrer dans un article ultérieur, le projet de modification de sa « base » pose des problèmes analogues à ceux que soulève la question de *Foi et Constitution*. Un théologien catholique est à la fois heureux d'un effort de précision et d'explicitation qui lui paraît positif — même s'il ne peut pas se déclarer pleinement satisfait des formulations proposées et s'il estime qu'au nom même de l'Écriture on peut aller plus loin — et fraternellement curieux de voir comment et dans quelle mesure ce progrès, dû à la réflexion et au travail de groupes de théologiens, sera assimilé par les Églises membres du Conseil œcuménique dans leur ensemble.

IV — Travaux des commissions théologiques

A St. Andrews, des rapports furent présentés ou des documents distribués sur les quatre commissions théologiques d'étude : le Christ et l'Église, la tradition et les traditions, le culte, l'institutionalisme. Il ne saurait être question de faire ici une étude exhaustive, pour la simple raison d'ailleurs que les recherches de ces commissions, qui ne seront achevées qu'en 1962 ou 1963, ne sont encore présentées que sous forme de rapports provisoires et partiels. Une seule exception : le rapport — provisoire encore cependant — des commissions américaine et européenne sur *Christ et l'Église* a été jugé suffisamment mûr déjà pour être confié à l'impression sous la forme d'une brochure, *La Trinité divine et l'unité de l'Église* [22]. Nous commenterons brièvement ce document et ajouterons quelques réflexions à propos des travaux consacrés à la tradition.

La Trinité divine et l'unité de l'Église offre un bon exemple de la méthode préconisée à la conférence de Lund, c'est-à-dire d'une « théologie œcuménique ». Cette théologie est œcuménique non seulement parce qu'elle n'est pas *polémique*, c'est-à-dire avide d'opposer brutalement les unes aux autres des interprétations différentes de la Révélation du Christ, ni simplement *comparative*, c'est-à-dire soucieuse de juxtaposer des posi-

21. *Minutes*... p. 97.

22. *One Lord, One Baptism*. Studies in Ministry and Worship, 17. Faith and Order Commission Paper, 36. Londres, SCM Press, 1960, 8° pg. Avec une préface du Bishop Oliver Tomkins, cette brochure contient non seulement *The divine Trinity and the Unity of the Church* (pp. 7-44) mais aussi *The Meaning of Baptism* (pp. 45-79), rapport préparé par la commission théologique *Christ et l'Église* et par le Comité de travail de *Foi et Constitution*.

sitions diverses, mais parce qu'elle jaillit d'une *recherche en commun* de chrétiens aux appartenances confessionnelles très variées.

Qu'on ne s'y méprenne pas cependant ! Cette tentative ne vise pas à laisser de côté les divergences confessionnelles traditionnelles pour se situer, par le vocabulaire et les schèmes de pensée, à un niveau purement biblique. Certes, tout théologien — y compris d'ailleurs le catholique romain — a un sérieux et constant effort à faire pour coller de plus près au donné scripturaire et pour s'exprimer le plus possible dans la langue biblique, trésor commun de tous les chrétiens. Mais une grave équivoque reste possible : que, avec les mêmes mots et les mêmes schèmes bibliques, les théologiens appartenant à différentes confessions disent en réalité des choses assez différentes, précisément parce que les thèmes bibliques sont maintenant chargés d'un potentiel confessionnel. Ce serait donc illusion de vouloir revenir à la « Bible pure », car, d'une part, elle n'existe pas : tous les chrétiens lisent l'Écriture sainte avec leurs « lunettes » confessionnelles, et d'autre part, Bible pure ne signifierait pas encore pure Révélation de Dieu : le texte sacré lui-même est déjà une première interprétation de la Révélation, puisque la Parole divine s'y exprime en des mots humains.

L'orientation des travaux de *Foi et Constitution* n'est aucunement « bibliciste », au sens que nous venons de dénoncer. S'ils s'efforcent de relire plus attentivement et plus profondément l'Écriture, et s'ils s'aident mutuellement dans cette œuvre, les théologiens des différentes Églises qui font partie de la commission *Christ et l'Église* n'oublient pas leur fidélité confessionnelle, au sens positif de ce terme.

Voici d'ailleurs comment la brochure *La Trinité divine et l'unité de l'Église* décrit elle-même ce travail :

> Sans se désolidariser aucunement de leurs confessions et dénominations, les théologiens ont constamment repoussé la formation de blocs confessionnels. Ils n'ont pas cherché non plus à se faire chacun pour son compte les porte-parole de théologies confessionnelles traditionnellement bien délimitées. Ils ont procédé ensemble à des enquêtes et à des études comme des savants chrétiens à l'esprit ouvert, qui recherchent une compréhension nouvelle et élargie plus qu'ils ne défendent des systèmes clos de doctrines.

Une question ne peut pas ne pas monter aux lèvres; la brochure elle-même la pose :

> On pourrait objecter que cette attitude œcuménique et catholique a prévalu parce que les questions spécifiques qui divisent les Églises n'ont pas été abordées souvent.

La réponse est optimiste :

> Il est évident que l'examen éventuel de ces questions plus spécifiques de doctrine et de constitution n'altérerait pas l'attitude ouverte et irénique des participants [23].

Souhaitons-le !

23. *Op. cit.*, p. 11.

La Trinité divine et l'unité de l'Église étudie successivement : l'inséparabilité du Christ et de l'Église; l'Église et la Trinité; Israël, l'Église et les nations; la personne et l'œuvre du Christ et du Saint-Esprit; l'Église, communauté du Christ; l'Église, le culte et les sacrements; le Christ, le monde et l'Église; l'unité de l'Église : conclusions.

Sur un point précis au moins, celui de l'interprétation de la personne et de l'œuvre du Christ, la méthode employée aboutit à des résultats très encourageants. Nous en donnerons un exemple; dans le texte que nous allons citer, on sera sensible à l'équilibre entre le donné biblique et la tradition :

Les affirmations du *Credo* de Nicée et la définition de Chalcédoine sont d'une valeur inestimable pour notre compréhension du Christ et de l'Esprit. Il faut naturellement comprendre celles-ci, non comme fournissant prétexte à une spéculation vaporeuse mais, ainsi que leurs auteurs l'ont voulu, comme l'expression, en des termes différents, de la foi biblique. Il est d'une importance décisive que les Églises ne se séparent pas entre celles qui adhèrent et celles qui n'adhèrent pas à la foi de Chalcédoine. Les Églises doivent travailler ensemble à interpréter à nouveau et à s'approprier la christologie de l'Église primitive (...) Le point de vue historique et le point de vue ontologique ne sont pas exclusifs l'un de l'autre; ils se complètent et se compénètrent. Les définitions de Nicée et de Chalcédoine doivent être comprises et affirmées, non pas comme contredisant l'histoire de Jésus, mais comme exprimant l'adoration envers le Christ de l'histoire, Seigneur ressuscité, présent dans l'Église avec et par l'Esprit. (...) Les affirmations qui concernent la personne de Jésus-Christ et celles qui concernent son œuvre doivent être tenues ensemble de façon inséparable. On peut dire que la réflexion et le débat christologiques ont eu tendance à placer plus fortement l'accent sur la question de l'*être* ou de la *personne* du Christ, c'est-à-dire sur ce qu'il a été, que sur son *œuvre*, c'est-à-dire sur ce qu'il a fait. On peut faire valoir avec raison qu'au contraire le Nouveau Testament donne priorité à la sotériologie. Il est donc nécessaire pour la christologie d'aujourd'hui que les conceptions justes de l'orthodoxie soient vivifiées par la pensée biblique qui met l'accent sur la rédemption et la réconciliation. D'un autre côté, la christologie de Nicée et de Chalcédoine représentait une conception que beaucoup d'études bibliques modernes ont perdu et qu'il faudrait retrouver : à savoir que la doctrine sur le Christ doit indiquer non seulement ce qu'il a fait, mais ce qu'il était. Ce contraste ne doit pas cependant être souligné trop fortement. Car, comme il a été dit plus haut, les affirmations « ontologiques » des confessions de foi présupposent et incluent des affirmations historiques; et la christologie du Nouveau Testament implique une ontologie et invite à un examen en termes ontologiques. Quand Jean a formulé cet énoncé « ontologique » que « Le Verbe s'est fait chair », il n'a fait que récapituler ce qui ressort de toutes les pages des Évangiles synoptiques. Il ne s'agit pas là d'un mode surimposé d'interprétation, mais du contenu réel des textes eux-mêmes. Ainsi dans l'Écriture comme dans les confessions de foi, l'être (ou la personne) et l'œuvre du Christ sont en fait réunis. Et il doit en être ainsi. Le Christ n'est pas ce qu'il est en dehors de ce qu'il fait; il ne fait pas ce qu'il fait en dehors de ce qu'il est. En termes affirmatifs : il fait ce qu'il est et il est ce qu'il fait. Son œuvre rédemptrice consiste à être ce qu'il est, vrai Dieu et vrai homme, et son existence est la sueur de Dieu se réconciliant le monde[24].

24. *Op. cit.*, pp. 18-20.

La brochure que nous analysons contient d'autres pages excellentes. Tout, cependant, n'est pas de la même veine. En particulier, certaines lacunes ne peuvent pas ne pas frapper le lecteur. Or, ce sont des lacunes qui se situent, non pas au plan d'une construction théologique, mais au niveau proprement biblique. Il est étonnant de constater le peu d'emploi qui est fait dans *La Trinité divine et l'unité de l'Église* de certains des textes synthétiques majeurs du Nouveau Testament sur l'Église : sans parler de Matthieu, XVI et XVIII, nous pensons à Jean, XVII, au début des Actes, à I Cor., XII, à Eph., I et IV, etc. Une étude plus approfondie du donné scripturaire aurait conduit à parler plus de l'Église comme peuple *de Dieu*. D'ailleurs dans la discussion qui suivit, à St. Andrews, la présentation des travaux de la commission *Christ et l'Église*, certains interlocuteurs mirent le doigt sur cette carence. La commission, demanda-t-on, a-t-elle porté son attention sur la relation de Dieu créateur avec l'Église ? Cette question ne trouva guère d'écho. Elle nous paraît pourtant fondamentale. Les lacunes du document ne viendraient-elles pas d'un déséquilibre sous-jacent portant sur la doctrine trinitaire ? Il est fort peu question de Dieu le Père dans ces pages; on ne parle guère que du Fils et du Saint-Esprit. Il n'est pas étonnant par suite que l'on ne parvienne que très mal à distinguer l'œuvre du Christ de celle du Saint-Esprit. La commission a d'ailleurs eu conscience de cette lacune, puisqu'elle place parmi les points réclamant une étude plus poussée : « la relation entre Jésus-Christ et le Saint-Esprit et, plus particulièrement, comment devons-nous comprendre le rapport entre l'œuvre de l'Esprit et l'œuvre du Christ dans l'Église ». A notre avis, la réponse à cette question ne se trouve pas dans l'ecclésiologie mais dans la « théologie », au sens strict du mot. Dans ce document, les rapports des trois Personnes divines ne sont pas explicités de façon solide, le Père semble absent, la Trinité tend à se résoudre en une dyade Fils-Esprit qui est présentée de façon statique. Finalement, par voie de conséquence, l'aspect missionnaire, la note d' « apostolicité » font assez gravement défaut à la présentation de l'Église qui nous est faite. Ce qui est dit, à la fin de la brochure, du Royaume et de la mission, apparaît relativement flou et artificiel [25]. Mais, rappelons-le, *La Trinité divine et l'unité de l'Église* ne représente qu'un état provisoire d'un travail qui peut encore être bien amélioré.

En passant de la commission *Christ et Église* à celle qui étudie *Tradition et traditions*, l'on n'est pas dépaysé, car, ici et là, les préoccupations sont identiques et, de plus, la méthode, inspirée par la conférence de Lund, est semblable.

25. Une partie de ces remarques critiques ont été formulées et par des théologiens catholiques et par des théologiens protestants au cours d'une récente rencontre œcuménique consacrée à l'étude de ce document. Une convergence est intéressante à signaler : c'est précisément ce même reproche de « statisme », de manque du sens de la continuité ou, plus exactement, de l'apostolicité que le P. Hamer a fait, à St. Andrews, à la définition de l'institution présentée par le Dr Nils Ehrenström, secrétaire de la commission d'étude de l'institutionalisme (*Minutes*..., p. 79).

L'emploi du vocabulaire biblique est nettement mieux noté par les théologiens qui étudient la tradition. Dans le rapport provisoire qu'il présente à St Andrews au nom des deux sections européenne et américaine de la commission, le professeur Skydsgaard le souligne clairement. Chez que Eglise dit-il, a sa propre interprétation de la Bible, sa propre herménéutique dénominationnelle. L'appel à la seule Bible ne résout pas la difficulté parce que la manière dont nous interprétons la Bible est souvent liée à la tradition dans laquelle nous avons reçu l'Ecriture comme notre autorité définitive. Nous ne rencontrons jamais la Bible directement; nos interprétations sont profondément affectées par nos traditions respectives.

Le professeur Skydsgaard montre plus loin que la difficulté est dans l'Ecriture elle-même et il remarque que « la Sainte Ecriture n'est pas *parole de Dieu* d'une manière abstraite, mais doctrinale. Elle est la Parole de Dieu à travers des mots humains. La prédication apostolique, les différentes formulations de la foi et les Saintes Ecritures sont des paroles humaines, un témoignage humain, une confession humaine, créées par l'Esprit, elles le restent pas moins humaines. La Tradition existe pas sous la forme d'une tradition divine, essentiellement pure, sans aucun élément humain, mais elle prend sa réalité dans la foi humaine par le Saint-Esprit. »

Et, comme le dit avec raison E. Kinder, « la Tradition authentiquement chrétienne passe toujours par la médiation vivante de la communauté des croyants ». Le rôle de la commission sur la tradition sera précisément non pas de faire une théologie de controverse, ni même une théologie comparée, mais de s'insérer dans la théologie chrétienne historiquement prise. En d'autres termes, placée en face des traditions particulières dans leur pluralité et leur exclusivité, la commission cherchera à les considérer toutes non pas comme des entités indépendantes mais dans leur relation avec la « commune histoire » de tous les chrétiens. Par « commune histoire » il faut entendre à la fois d'abord l'Histoire dont vivent tous les chrétiens, celle de l'incarnation du Fils de Dieu parmi nous, mais aussi, en un sens second et secondaire, l'histoire de l'Eglise indivise d'avant les schismes. Et cette commune histoire chrétienne est plus longue, plus large, plus riche que l'histoire de chacune des communions séparées.

De telles formulations permettent de se rendre compte et de se rejouir du chemin parcouru depuis l'époque — assez récente — où, pour leur part, les protestants l'histoire du christianisme authentique ne commençait qu'au XVI siècle.

On retrouve là sous une forme agréable à un homme cultivé la méthode préconisée par le cardinal de Lubac : partir du centre et non de la périphérie, tenter de marcher ensemble au lieu de se contenter de se confronter **les uns aux autres dans l'état où nous ont laissés les siècles**. Cette façon de procéder se révèle fructueuse et bien que les travaux de la commission *Tradition et traditions* soient tout d'abord achevés, ils sont déjà riches de questions pertinentes et d'aperçus enrichissants. Prendre-en quelques exemples.

Il est frappant de noter que l'Eglise a mieux compris, bien avant

l'eucharistie pendant près de cent cinquante ans avant de recevoir le canon des Écritures néo-testamentaires comme le moyen d'exercer l'autorité apostolique : quel sens dogmatique accorder à ce que fait et quelles conséquences en tirer? Est-il suffisant de dire que cette façon de faire était valable jusqu'à la constitution du canon et qu'après la tâche s'est réduite à prêcher les Écritures ?

On note aussi que, dans la tradition, « contenu » et « acte » sont inséparables : *kerygma* désigne à la fois l'annonce et le contenu du message. Chaque génération doit « traduire » l'Évangile. Cet effort ne constitue pas *ipso facto* une altération et une trahison. Au contraire, la répétition servile de formules peut constituer un transformation radicale de l'Évangile. La substance du message du salut est toujours la même, parce que l'homme est toujours le même et que le Christ est toujours le même, mais l'expression et l'interprétation peuvent changer. Et ce fait pose le problème du dialogue — difficile dans toutes les confessions chrétiennes — entre les exégètes et les dogmaticiens, et de l'opposition entre des « illuministes », qui sont si sensibles à l'*hic et nunc* qu'ils risquent d'oublier le fondement posé une fois pour toutes par le Christ, et des « fondamentalistes », qui ne voient pas que la Révélation de Dieu s'est inscrite dans l'histoire et participe d'une certaine façon au temps.

On fait remarquer encore que les Églises « catholiques », qui ont une conception de la « tradition vivante », ont à répondre clairement à la question suivante : quel est le critère décisif de la véritable Tradition? Tandis que les Églises « protestantes » ne doivent pas oublier l'œuvre du Saint-Esprit dans l'histoire de l'Église, mais admettre que la tradition, comme *actus tradendi*, n'est pas une formulation ou une conception déterminée une fois pour toutes, mais l'acceptation vivante et l'annonce du message apostolique : de nouveaux lieux et d'autres temps peuvent jouer un rôle créateur dans la compréhension de la tradition apostolique.

On voit, par ces notations rapides, l'importance des thèmes abordés par la commission : le travail ne lui fera pas défaut [26]!

V. — Le rayonnement de « Foi et Constitution »

Il reste, pour n'être pas trop incomplet, à dire quelques mots de certains autres aspects de la réunion à St. Andrews de la Commission *Foi et Constitution*.

Une soirée fut consacrée à une séance commune avec le Comité de travail du département des laïcs du Conseil œcuménique. Le pasteur H. R. Weber, secrétaire exécutif de ce département, et le Dr Hendrik Kraemer, ancien directeur de Bossey et auteur d'une *Théologie du laïcat*, furent les deux orateurs. Leurs exposés furent suivis d'un échange de vues. Nous n'avons pas eu l'impression que le dialogue, pourtant fort souhaitable, entre les théologiens de *Foi et Constitution* et les hommes

26. A St. Andrews, le président J. A. Mackay a invité la commission d'étude de la tradition à s'intéresser aux huit alliances confessionnelles protestantes et à leurs propres recherches sur leur tradition (*Minutes*..., pp. 47-48).

plus spécialement attentifs aux appels, aux besoins et aux apports du laïcat chrétien, ait réellement beaucoup progressé au cours de cette soirée. Qu'elle ait eu lieu cependant constitue déjà un signe positif. Reste à poursuivre l'effort de part et d'autre[27].

Parmi les hôtes de la Commission se trouvaient, pour la première fois, comme « observateurs », deux représentants du patriarcat orthodoxe de Moscou et trois religieux catholiques, et comme « consultant » le Dr D.-J. Du Plessis, ancien secrétaire de la Conférence mondiale des Églises pentecôtistes. Dans l'allocution qu'il adressa aux membres de la Commission, ce dernier se fit le témoin d'une évolution en cours qui tend à rapprocher le pentecôtisme du mouvement œcuménique. Après avoir reconnu que « les pentecôtistes sont plus préoccupés de maintenir la vie spirituelle et le zèle missionnaire que de développer l'unité », le Dr Du Plessis confessa reconnaître dans le mouvement œcuménique une création du Saint-Esprit, un agent suscité par Dieu pour ramener l'Église à la puissance originelle de ses premiers jours, et il avoua : « En fait, j'ai le privilège de participer à deux *revivals* de Pentecôte : l'un encore en dehors du Conseil œcuménique des Églises et l'autre, plus récent, au sein des Églises historiques dans le mouvement œcuménique. J'espère que le *revival* ou le renouveau au sein des Églises deviendra réellement le plus fort[28]. »

Quatre représentants de la jeunesse assistaient aussi aux débats. Lorsqu'on les pria, le dernier jour, d'adresser quelques mots à l'assemblée, à la suite des observateurs orthodoxes et catholiques, les théologiens réunis entendirent d'assez violentes critiques : *Foi et Constitution* manque du sens de l'urgence en face de la situation actuelle du monde; certaines Églises semblent redouter que leurs jeunes ne deviennent « trop œcuméniques », et leur interdisent plus ou moins les expériences interconfessionnelles. « Cette assemblée, dit l'un des porte-parole de la jeunesse, nous a semblé dangereusement enfermée dans des échanges intellectuels sophistiqués, ce n'est pas la réunion de frères assemblés et engagés totalement pour affronter la honte de nos divisions (...) Si la désunion est vraiment un péché et un scandale, si l'unité est vraiment une question d'obéissance, quel motif peut nous empêcher d'obéir *immédiatement* ? (...) Dans son allocution de l'autre soir, le Dr Kraemer vous a avertis que dans quelques années, vous perdriez les laïcs. Je pense pouvoir vous apprendre que vous avez déjà perdu la jeunesse. De nombreux leaders ecclésiastiques, qui déclarent solennellement leur intention et leur désir de l'unité, sont les premiers à empêcher au plan local les vrais efforts (...) Les jeunes ne sont pas satisfaits de leur sort. Ils doivent répondre et ils

27. Le Comité central, en même temps qu'il a souhaité recommander à l'étude des Églises le rapport sur l'avenir de *Foi et Constitution*, a désiré attirer leur attention sur la nécessité d'assurer une large participation de laïcs des deux sexes aux conférences de *Foi et Constitution* (*Minutes* du Comité central, p. 80).

28. *Minutes*..., pp. 60-63. Un nouveau signe de l'évolution signalée est la toute récente demande d'admission de l'Église de Pentecôte du Chili dans le Conseil œcuménique. Si celle-ci devient membre, elle sera la première Église pentecôtiste à entrer au Conseil (*Soepi*, 17 février 1961).

répondront ici et maintenant à ce qu'ils sentent être l'appel de leur Seigneur à une obéissance dans le sacrifice. Nous espérons que vous vous joindrez à nous — et nous vous en prions — non en paroles, mais en actes. Vous joindre à nous ou non : tel est le choix important que vous devez faire. Mais si vous ne nous rejoignez pas, nous vous implorons au moins de ne pas nous barrer la route[29]. »

Durus est hic sermo ! La meilleure façon, pour *Foi et Constitution*, de répondre à ce défi — dans lequel on fera la part d'une fougue juvénile — sera de mettre en pratique les consignes que son secrétaire exécutif, le Dr Keith Bridston, donnait au début de la réunion de St. Andrews. *Foi et Constitution*, disait-il, doit être un *mouvement*; son caractère dynamique n'a jamais été plus nécessaire qu'aujourd'hui en face de la double tentation qui menace les Églises : le maintien de l'isolement des dénominations, d'une part, et, d'autre part, une certaine immobilité œcuménique; dans la mesure même de son succès, le Conseil œcuménique tend à se structurer et risque de s'ossifier : danger permanent de l'institutionalisation !

Le réalisme, le souci d'aller à la racine des problèmes, la volonté de révolte contre le désordre ecclésiastique établi : voici, aux dires du Dr Bridston, les qualités qui doivent permettre à *Foi et Constitution* de continuer et d'accentuer son rôle dans la réconciliation des disciples du Christ[30].

Enrichi par la participation au meeting de St. Andrews et heureux de l'accueil très fraternel que nous y avons reçu de la part de tous, nous souhaitons que, pour la réalisation de cet immense programme de travail, la collaboration prudente et loyale de *Foi et Constitution* avec des théologiens catholiques s'intensifie dans les années à venir.

29. *Minutes...*, pp. 109-111.
30. *Ibid.*, pp. 7-9.

DOCUMENTS

COMITÉ CENTRAL DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE
(St. Andrews, 16-24 août 1960)

Deux thèmes principaux figuraient au programme de la réunion tenue à St. Andrews par le Comité central du Conseil œcuménique : l'avenir de « Foi et Constitution » et le problème de la surpopulation. Les documents que nous donnons ci-dessous sont relatifs au premier de ces points. La question qui en fait l'objet est étudiée depuis plusieurs années par la Commission Foi et Constitution. Un premier projet de rapport avait été présenté déjà pour étude au Comité central de Nyborg (1958) : nous en avons publié le texte dans cette revue (Istina, 1959, pp. 120-128). Avec quelques modifications, il fut soumis à nouveau au Comité central de Rhodes (1959), aux mêmes fins d'étude. Le voici sous sa forme définitive, tel qu'il a été présenté par la Commission Foi et Constitution, à l'issue de sa propre session de St. Andrews (5-8 août 1960) et reçu par le Comité central. Cette présentation a été accompagnée par un commentaire du professeur Henri d'Espine, vice-président de la Commission Foi et Constitution ; on en trouvera également plus loin le texte intégral.

I. — Rapport de la Commission **Foi et Constitution** sur l'avenir de **Foi et Constitution** [1]

Le mouvement *Foi et Constitution* est né dans l'espoir d'être, avec la grâce de Dieu, une aide pour les Eglises dans la réalisation de la

[1] Le texte anglais de ce rapport figure dans les *Minutes* de la Commission *Foi et Constitution*, pp. 115-120, et dans les *Minutes* du Comité central, pp. 185-189.

volonté divine d'unité de l'Église. La formation du *Conseil œcuménique des Églises* et l'incorporation en lui de *Foi et Constitution* ont modifié le contexte dans lequel *Foi et Constitution* travaille, mais n'ont pas changé son but. Nous sommes convaincus que le temps est venu d'exposer plus complètement ce but et de ré-examiner les moyens par lesquels *Foi et Constitution* doit, au sein du Conseil œcuménique des Églises, poursuivre sa réalisation.

La Commission *Foi et Constitution* entend de la manière suivante l'unité qui est à la fois la volonté de Dieu et le don qu'il fait à son Église : c'est une unité qui rassemble en chaque lieu[2] tous ceux qui confessent Jésus-Christ comme Seigneur dans une communauté où ils sont pleinement engagés les uns envers les autres, par le même baptême en lui, professant la même foi apostolique, prêchant le même évangile, rompant le même pain et menant une vie communionnelle qui s'épanouit en témoignage et en service pour tous; cette unité les rattache, en même temps, à la communion chrétienne totale dans l'espace et dans le temps, de telle manière que le ministère et les membres soient reconnus par tous et que tous puissent agir et parler ensemble selon les occasions requises par les tâches auxquelles Dieu appelle l'Église.

C'est pour une telle unité que, nous le croyons, nous devons prier et travailler. C'est une telle vision qui a inspiré le mouvement *Foi et Constitution* dans le passé, et nous réaffirmons que tel est encore notre but. Nous reconnaissons que la brève définition de l'objectif que nous venons d'exposer laisse beaucoup de questions sans réponse. En particulier, nous voudrions souligner que l'unité que nous cherchons n'est pas l'uniformité, ni une organisation monolithique de pouvoirs, et qu'en ce qui concerne l'interprétation et les moyens d'accomplissement de certains des objectifs spécifiés dans le paragraphe précédent, nous ne sommes pas encore d'accord. La réalisation de l'unité n'implique rien moins qu'une mort et une renaissance pour beaucoup de formes de vie ecclésiastique telles que nous les connaissons. Nous croyons que rien de moins onéreux ne pourra finalement suffire.

Ayant ré-examiné les tâches qui nous sont assignées par notre Constitution, notre place dans le Conseil œcuménique et notre manière de travailler, nous proposons maintenant les considérations et recommandations suivantes, par lesquelles nous croyons assumer au mieux nos responsabilités à ce moment de notre histoire.

A. — Examen et ré-évaluation de nos « fonctions » telles qu'elles sont exprimées dans la constitution de *Foi et Constitution*

1) *Proclamer l'unité* (oneness) *de l'Église de Jésus-Christ et tenir bien en relief devant le Conseil œcuménique et les Églises l'obligation de*

2. Le mot lieu est utilisé ici à la fois dans son sens premier de proximité locale et aussi pour désigner, dans des conditions plus modernes, d'autres espaces dans lesquels les chrétiens ont à exprimer l'unité en Christ, par exemple tous ceux qui sont engagés dans une industrie locale (*note du texte*).

manifester cette unité (unity) *et son urgence pour l'œuvre d'évangélisation.*

C'est notre ferme conviction que proclamer l'unité (*oneness*) essentielle de l'Église du Christ implique que l'on se pose la question : « Quel genre d'unité (*unity*) Dieu demande-t-il de son Église ? » Nous convenons qu'aucune définition de la nature de l'unité ne peut être imposée comme condition d'appartenance au Conseil œcuménique, mais *Foi et Constitution* existe dans le but de soutenir la cause de l'unité de l'Église en tant qu'elle est voulue par Dieu et de promouvoir un effort incessant, en vue de connaître ce qu'implique concrètement l'obéissance à cette volonté. C'est seulement ainsi que cette unité peut être « manifeste » ! Le Conseil œcuménique ne peut observer aucune « neutralité » quant au fait de savoir si cette question reçoit, ou non, une réponse. Il est clair que le Conseil œcuménique n'est pas en situation de dire quelle est cette réponse dans toute sa plénitude; s'il l'était, notre recherche de l' « unité manifeste » serait déjà terminée. Comme l'exprime la *Déclaration de Toronto* de 1950 : « Au fur et à mesure que la conversation entre les Églises se développera et que les contacts entre elles se resserreront, de nouveaux problèmes et de nouvelles décisions surgiront. Car le Conseil existe pour faire sortir les Églises de l'impasse. » *Toutes* les Églises, au sein du Conseil, sont confrontées les unes aux autres, sous la demande que Dieu leur adresse d'apprendre de lui quelle est la nature de l'unité que nous cherchons. Ce fut la caractéristique de *Foi et Constitution* d'avoir reconnu qu'il faut, pour cela, patience et application. Mais il faut aussi reconnaître que, dans ces matières, nous ne sommes pas entièrement libres de marcher à notre propre allure, que les événements nous imposent différentes sortes de coopération chrétienne et que, si nous ne trouvons pas la véritable unité, nous devrons nous contenter d'une unité d'organisation qui laisse insatisfaites bien des requêtes importantes de la vie de l'Église. Il faut donc avoir un sentiment particulier de l'urgence pour ne pas perdre le temps que Dieu nous donne. *Foi et Constitution* doit constamment insister près du Conseil et des Églises sur le fait que la question de l'unité est de celles auxquelles une réponse doit être donnée et que ne donner aucune réponse, c'est s'enfermer dans une mauvaise réponse. Très spécialement, *Foi et Constitution* doit soulever cette question :

a) dans les assemblées, pour autant que leur programme, pour le Conseil dans son ensemble, le permet;

b) de temps en temps, au Comité central au mieux des opportunités, ainsi que dans les Commissions théologiques qui, toutes, sont au moins intéressées à cette question.

Ce sont là autant de moyens, pour *Foi et Constitution*, de porter son témoignage au sein du Conseil œcuménique, mais en vue d'atteindre finalement les Églises elles-mêmes au profit desquelles toute cette activité est organisée.

Mais au sein même du Conseil, en se référant à sa Constitution, il est important aussi que chaque département se préoccupe de porter atten-

tion à cette unité dans son propre travail, et nous voulons espérer que, de temps en temps, le secrétariat du Conseil œcuménique demandera à chacun dans quelle mesure il contribue à la plénitude de l'unité.

Puisque l'on fait des plans d'intégration avec le *Conseil international des Missions*, la relation entre mission et unité devrait être plus clairement perçue. Nous souhaiterions qu'il soit demandé aux *Conseils chrétiens nationaux* et aux *Conseils d'Églises* s'ils font place à *Foi et Constitution* dans leurs préoccupations, de telle sorte que cette connexion soit saisie en tous lieux.

Comme nos Églises cherchent à obéir à Dieu par un renouveau de leur vie confessionnelle et liturgique et la promotion de la mission reçue de lui, elles seraient sourdes à ce que Dieu leur dit aujourd'hui si elles ne se laissaient pas constamment et spécifiquement guider par lui pour traduire tous les aspects de renouveau et de mission dans la manifestation d'une unité plus grande et croissante.

Finalement, en tout ceci, nous devons faire ouvrir les yeux sur cette vérité que nos différences et divisions actuelles font obstacle à la mission et au renouveau de l'Église et peuvent les obscurcir, même si elles ne contredisent pas véritablement l'Évangile de réconciliation.

2) *Étudier les questions de foi, de constitution et de culte avec les facteurs correspondants sociaux, culturels, politiques, raciaux et autres, dans leur répercussion sur l'unité de l'Église.*

Le contenu de nos études est d'une importance fondamentale et notre premier soin doit être de faire en sorte que *Foi et Constitution* soit pleinement sensible aux questions réelles que se posent les Églises et aux questions qui sont difficilement formulées, de telle manière que ses études soient en relation vivante avec leurs besoins réels. L'étude peut être menée de bien des façons différentes. La Commission théologique traditionnelle de *Foi et Constitution* a un rôle déterminé qui exige une coopération à long terme dans l'étude. Une sérieuse question se pose quant à la destination de telles études. Nous distinguerions aujourd'hui entre :

a) Les assemblées du Conseil œcuménique des Églises pour :

1) porter le témoignage de *Foi et Constitution* au cœur même du Conseil œcuménique des Églises;

2) communiquer quelques-uns des résultats de l'étude.

Certains aspects des responsabilités des Commissions théologiques peuvent être ainsi satisfaits.

b) Des conférences *spéciales* de *Foi et Constitution* (y compris des conférences mondiales) seront certainement nécessaires aussi, parce que c'est seulement dans des réunions ayant pour premier objet les questions de *Foi et Constitution* qu'il est possible de partager le fruit des recherches précédentes, d'ouvrir des débats spécifiques sur les questions étudiées dans les groupes plus restreints des Commissions théologiques et de faire émerger des discussions d'une conférence représentative, quoique restreinte encore, les thèmes d'études ultérieures.

c) Un contact direct avec les Églises par l'influence de délégués, de visites et de correspondances de membres du *staff*, ainsi que par un programme soigneusement établi pour la diffusion des documents publiés, soit directement, soit par l'intermédiaire des Églises et des Conseils nationaux.

Mais les Commissions théologiques ne sont pas du tout la seule méthode d'étude, ni les thèmes actuels leur seul *objet*. Des *méthodes* différentes conviennent à des objets différents. Par exemple : champ de recherche, courte série de conférences *ad hoc*, enquête régionale sur des questions déterminées, expériences-pilotes à promouvoir dans les groupes locaux, mesures à prendre pour que les facultés de théologie et autres organismes analogues portent leur attention — comme une part de leur propre responsabilité — sur les questions de *Foi et Constitution*.

L'objet est souvent suggéré aussi par quelque autre département du Conseil œcuménique. *Foi et Constitution* doit être assez souple pour répondre à ces appels. Par exemple : la relation qu'ont avec l'unité les discussions courantes auxquelles on se livre dans d'autres départements sur le rôle du laïcat et sur l'ordination des femmes.

Une promptitude à coopérer avec les autres aspects du Conseil œcuménique est indispensable si *Foi et Constitution* doit être — perçue comme tel — l'organe du Conseil œcuménique par lequel doivent être traités effectivement des problèmes ayant une répercussion sur l'unité de l'Église quand ils sont soumis au Conseil œcuménique par des Églises-membres de quelque région que ce soit. Il est clair que *Foi et Constitution* n'est pas un oracle prêt à *répondre* à toutes ces sortes de questions, mais elle est le forum où elles peuvent recevoir une considération prompte et compétente dans une perspective œcuménique et où une abondante expérience de travail œcuménique peut être apportée pour contribuer à les résoudre.

3. *Étudier les implications théologiques de l'existence du mouvement œcuménique.*

Le mouvement œcuménique, pour autant qu'il peut être appelé à juste titre « le grand fait nouveau de notre époque », nous fait don d'une œuvre de Dieu par son Esprit que nous devons chercher à comprendre et à interpréter dans notre propre génération. C'est un aspect du « mystère total de l'Église », mais il comprend des questions spécifiques suffisant à en faire une activité distincte de celle signalée plus haut (1), spécialement en ce qui concerne l'interprétation théologique d'un fait tel que le Conseil œcuménique lui-même qui, bien que n'étant pas l'Église, n'est certainement pas sans relation avec l'Église et comporte une signification propre en tant que forme d'unité chrétienne devant faire l'objet d'un examen théologique. Le travail entrepris à Toronto en 1950 a posé le commencement d'un processus que *Foi et Constitution* devrait se sentir la responsabilité de continuer et d'étendre, dans l'intérêt à la fois de ceux qui sont membres du Conseil œcuménique et de ceux qui n'en font pas partie.

4) *Étudier ce qui, dans l'état présent des relations entre Églises, est cause de difficultés ou a besoin d'être théologiquement clarifié.*

Cette fonction n'est pas facile à définir. Une de ses premières conséquences a été une étude du prosélytisme (assumée ensuite par le Comité central). Mais nous croyons qu'elle délimite un territoire d'enquêtes concrètes et spécifiques dont *Foi et Constitution* doit continuer à porter la responsabilité.

5) *Fournir des informations concernant les démarches effectives entreprises par les Églises en vue de la réunion.*

Assurer aux Églises une information soignée et à jour sur les négociations en vue de ré-unions et effectuer les recherches que cela implique sont des services qui se situent dans la ligne directe de ce qui relève de *Foi et Constitution*, services qui doivent certainement être accomplis. Bien que nous apprécions l'ampleur avec laquelle le secrétariat a pu s'en acquitter ces dernières années, nous sommes convaincus que cela ne peut être fait efficacement que si l'on peut disposer de plus grandes ressources en personnel.

Ayant examiné ces fonctions telles qu'elles sont définies dans notre constitution actuelle, nous désirons ré-affirmer notre disposition à y être fidèles et à les voir assurées avec vigueur. Mais nous avons le sentiment que l'expérience acquise durant les années qui ont suivi l'élaboration de cette constitution nous fait désirer qu'elle soit remaniée à l'avenir avec quelque modification d'accent, d'expression, d'aménagement. En attendant un moment favorable pour la révision de notre constitution, nous nous contentons de ce commentaire sur leur signification.

B. — Quelques autres implications de notre travail

Nous voudrions maintenant souligner certaines autres choses que nous nous croyons appelés par Dieu à entreprendre et qui, bien que ne figurant pas spécifiquement dans notre programme, répondent à l'esprit et à la tradition du mouvement *Foi et Constitution*.

1) *Négociations en vue de réaliser l'unité.*

L'une des plus frappantes conséquences de près de cinquante années de travail de *Foi et Constitution* a été la création d'une atmosphère dans laquelle des Églises ont été capables de passer de la discussion de principe sur l'unité à la négociation d'unions locales concrètes. Rien ne devrait restreindre la liberté des Églises elles-mêmes en cette matière. Mais nous voudrions souligner de façon nouvelle le paragraphe 4 (IV) de la constitution en ce sens que, de nos jours, cette part du « service » de *Foi et Constitution* doit être d'avoir une attitude beaucoup plus active à l'égard des divers plans d'unité sans, naturellement, se faire elle-même

le garant d'aucun plan déterminé. Mais nous croyons que nous pourrions et devrions servir les Églises :

a) En organisant, comme relevant de notre propre programme, des « consultations » dans lesquelles des représentants des Églises engagées dans des négociations d'union pourraient se rencontrer les uns les autres ainsi qu'avec un large cercle de personnes qui y sont intéressées, afin d'apprendre les uns des autres et de voir leurs propres négociations dans un plus large contexte. La gratitude exprimée pour ces « consultations inofficielles » qui ont eu lieu précédemment nous encourage à faire de cela une responsabilité directe de *Foi et Constitution* chaque fois que ses propres réunions provoquent des assemblées largement représentatives où figurent de tels intérêts.

b) En analysant les divers plans en cours de discussion en vue de découvrir la portée que chacun d'eux pourrait avoir sur d'autres négociations et quelles solutions des difficultés rencontrées pourraient être utiles pour les Églises discutant de leur union.

c) Si des consultations entre Églises, du genre de celles qui sont envisagées ci-dessus dans le § *a*, conduisaient à une invitation adressée à *Foi et Constitution* de prendre part, à quelque stade, à des négociations d'unité, le bureau (*officers*) de la Commission devrait se considérer comme habilité à désigner des personnes compétentes pour servir de consultants, étant entendu que ces consultants ne parlent pas au nom de la Commission comme telle. Le bureau devrait être également prêt à fournir la documentation correspondante, émanant de l'expérience de la Commission. On espère que cette disponibilité à donner toute l'assistance souhaitée parviendra à la connaissance des Églises.

2) *Travail régional et réunions de moindre ampleur que les conférences de* Foi et Constitution.

Par suite d'une démarche du Comité de travail de *Foi et Constitution* à Davos en 1955, entérinée par le Comité central la même année, la Commission *Foi et Constitution* est déjà libre d'interpréter le § 4 de sa constitution comme autorisant des réunions n'ayant pas pour base des invitations « adressées aux Églises chrétiennes du monde entier ».

Le succès des conférences de Nouvelle-Zélande et d'Oberlin, des réunions entre Réformés et Luthériens en Europe, et de la conférence régionale de l'Inde, nous amène à mentionner ici que de telles réunions feront partie, à l'avenir, de nos préoccupations habituelles. Nous voulons espérer, en particulier, que certains groupes qui se trouvent en petite minorité à nos conférences normales auront ainsi parfois l'occasion de se rencontrer dans un cadre où ils ne ressentiront plus les désavantages et les obstacles suscités par le fait de se sentir toujours une minorité.

Nous voudrions aussi considérer si d'autres groupes que les Églises effectivement engagées dans des négociations ne pourraient pas aussi être mis en contact les uns avec les autres, par exemple : faire se rencontrer des Églises résultant de négociations d'union et des représentants des organisations confessionnelles mondiales avec lesquelles certaines des

Églises les composant sont en relations; ou encore, inviter certaines Églises d'une région donnée à entrer en conversation entre elles sur les thèmes de *Foi et Constitution*.

Dans ce contexte, nous aimerions souligner la valeur de départements actifs de *Foi et Constitution* dans les *Conseils chrétiens nationaux* et les *Conseils d'Églises*, départements avec lesquels le secrétariat de *Foi et Constitution* est heureux de coopérer. Des plans types d'études locaux, sous les auspices de *Foi et Constitution*, pourraient éventuellement être établis en consultation avec le Conseil national respectif.

3) *Relations avec des chrétiens qui ne sont pas membres du Conseil œcuménique des Églises.*

Un de nos principes fondamentaux est d'amener à conférer entre elles des Églises qui sont dans l'isolement. Sous ce rapport, nous croyons avoir une responsabilité, à un moment où nos Églises membres ont pu surmonter cet isolement en se rencontrant dans le Conseil œcuménique des Églises, spécialement à l'égard des Églises qui ont choisi de ne pas profiter de cette opportunité particulière. Nous notons aussi que nous sommes habilités à inviter des représentants de telles Églises à prendre part à notre Commission (cf. *Constitution*, § 5, II *b*) et ainsi, par implication, à nos Commissions théologiques.

Nous pensons en particulier à deux groupes parmi ceux qui « reconnaissent Jésus-Christ Notre-Seigneur comme Dieu et Sauveur ».

a) *L'Église catholique romaine* constitue une si grande fraction de la chrétienté que nous sommes tenus de la prendre en considération dans notre travail pour l'unité chrétienne. Mais nous réalisons les très graves difficultés qui s'opposent, de son côté comme du nôtre, à l'établissement de tout rapport officiel ou clairement défini. Cependant, *Foi et Constitution* est un aspect du Conseil œcuménique des Églises pour lequel l'Église catholique romaine montre de l'intérêt. Des théologiens catholiques romains ont apporté par leurs écrits une contribution importante à la discussion des questions traitées par *Foi et Constitution*. Nous croyons que cette discussion théologique devrait être poursuivie par toutes les voies qui seraient mutuellement acceptables.

b) *Les Églises protestantes* qui se tiennent en dehors du Conseil œcuménique des Églises nécessitent une autre forme d'approche, car, en comparaison avec l'unité (complexe, il est vrai) de l'Église catholique romaine, nous avons affaire ici à des entités très diverses. Mais nous croyons qu'un bon nombre d'entre elles sont disposées à entrer dans une étude commune avec le Conseil œcuménique des Églises et à prendre des contacts personnels en différents pays ou régions. Elles comprennent un autre groupe de nos frères chrétiens, avec lesquels *Foi et Constitution* devrait entrer en compagnonnage (*fellowship*), sur la base d'un intérêt commun pour la mission chrétienne et l'unité.

Eu égard à ces deux groupes, nous voudrions souligner que *Foi et Constitution* devrait :

i) tendre à ce que, dans le personnel dirigeant (*staff*) du Conseil œcuménique des Églises, il y ait toujours du personnel suffisamment libre

de toute autre charge pour pouvoir consacrer la meilleure partie de son temps à des contacts continus, personnels et bien informés, avec toute la complexité de ces deux groupes;

2) sur la base de tels contacts, le secrétariat, le Comité de travail et d'autres groupes de *Foi et Constitution* devraient être en mesure d'être informés de tous développements et ouvertures, et capables de rechercher la participation de représentants de ces groupes à notre travail théologique chaque fois que cela serait estimé possible et opportun.

C. — Conséquences pour l'organisation

Notre intérêt le plus profond est que le Conseil œcuménique, dans son ensemble, soit au service de cette unité dans laquelle Dieu appelle son peuple à être réconcilié par son Fils. Comme une conséquence partielle de la réponse donnée à cet appel, nos Églises divisées ont trouvé dans le Conseil œcuménique un organe leur permettant de faire ensemble maintes choses, et pour tout cela, nous rendons grâce à Dieu. Nous croyons que toutes les tâches que nous avons esquissées et d'autres que — nous l'espérons — il nous indiquera constituent ensemble une part essentielle de l'œuvre du Conseil et une partie intégrante dans le tout, qui tient toutes nos Églises en éveil, à l'égard de la pleine unité de la Parole et du Sacrement, du Ministère et de la Mission, dans une communauté universelle et locale.

Nous croyons que, pour que le Conseil œcuménique dans son ensemble devienne cet organe efficient dans la cause de l'unité, *Foi et Constitution* doit être au centre de sa vie et constituer un élément majeur de son organisation et de sa structure. Nous reconnaissons tout à fait que le Conseil œcuménique des Églises est un organisme complexe placé devant un problème d'ensemble concernant ses finances et le développement de sa structure, et qu'il doit compter avec beaucoup d'autres préoccupations. La constitution du Conseil œcuménique elle-même, cependant, indique clairement que *Foi et Constitution* doit occuper une position tout à fait centrale dans sa vie : « Les fonctions du Conseil œcuménique doivent être : de poursuivre le travail des mouvements mondiaux de *Foi et Constitution* et de *Vie et Action*... Le Conseil œcuménique peut se décharger d'une partie de ses fonctions en nommant des Commissions... Il y aura une Commission de *Foi et Constitution*. » Nous sommes convaincus que, non seulement pour mettre *Foi et Constitution* en mesure d'accomplir ses tâches spécifiques à l'intérieur de l'ensemble du travail du Conseil œcuménique des Églises, mais aussi, de façon plus particulière, pour promouvoir l'intention originelle qui a présidé à la fondation du Conseil œcuménique, à savoir que le souci de l'unité doit être vraiment au cœur de sa vie et pénétrer toutes ses activités, la position de structure de *Foi et Constitution* dans l'organisation du Conseil œcuménique a besoin d'être renforcée du point de vue du personnel comme du point de vue financier.

Étant donné les buts originels du Conseil œcuménique tels qu'ils sont esquissés dans sa Constitution, les propositions suivantes sont considérées

par cette Commission comme n'impliquant pas de changement radical dans la relation de *Foi et Constitution* avec le Conseil œcuménique, mais simplement comme le développement logique d'un plan déjà préparé dans la Constitution et un renforcement naturel de *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique, proportionné à la croissance et au développement du Conseil œcuménique lui-même ces dernières années.

La Commission *Foi et Constitution* a examiné non seulement son propre rôle au sein du Conseil œcuménique, mais aussi l'organisation interne de la Commission elle-même. Sous ce rapport, nous croyons nécessaire de clarifier le sens et les implications de l'appartenance à la Commission *Foi et Constitution*. Il doit être donné à chaque membre une claire intelligence de ses responsabilités envers la Commission et envers sa propre Église; les dirigeants des Églises doivent avoir pleine connaissance du fait qu'elles sont représentées dans la Commission *Foi et Constitution*, de telle sorte qu'elles puissent être en mesure de prendre à leur compte l'expérience de leurs représentants et de leur donner l'appui voulu. En outre, il peut s'avérer nécessaire de réexaminer la façon dont sont nommés de nouveaux membres de la Commission *Foi et Constitution*, à la lumière des exigences de ses tâches futures.

Notre discussion sur l'avenir de *Foi et Constitution*, poursuivie depuis maintenant quatre ans, et les commentaires reçus à notre rapport provisoire ont montré clairement qu'il faut prévoir les points suivants :

1) La place de *Foi et Constitution* comme Commission constituante du Conseil œcuménique, telle qu'elle est prévue dans la constitution du Conseil œcuménique, doit être clarifiée de telle sorte que cette Commission ait une place et un rôle proportionnés à l'importance centrale du souci de l'unité de l'Église dans la vie du Conseil œcuménique. La Commission a examiné avec beaucoup d'attention la manière de réaliser ce vœu, y compris la suggestion que *Foi et Constitution* devienne une division après la prochaine assemblée. Conscients de certaines difficultés sérieuses que ceci peut soulever et reconnaissant que le Comité central doit examiner ce problème à la lumière de la situation d'ensemble et décider ce qui peut être recommandé à la Commission *Foi et Constitution* et soumis à l'assemblée, nous avons demandé au Comité [central] de prendre en considération cette suggestion ou d'autres qui peuvent lui parvenir et de donner en réponse son avis quant à la manière et aux moyens par lesquels les objectifs de *Foi et Constitution* pourront être réalisés. Bien que le Comité central lui-même n'ait pas pu encore répondre à notre requête, son Comité du programme et des finances, dans son rapport final, l'a fait dans les termes suivants :

> A l'heure actuelle, à la lumière de la situation d'ensemble du Conseil œcuménique des Églises et en raison de l'importance de l'étude dans le programme de *Foi et Constitution*, le Comité considère que la Commission ou son Comité de travail doivent continuer à être représentés dans le Comité de la division des études et que le secrétariat doit continuer à travailler, comme à présent, sous l'autorité de la Constitution de *Foi et Constitution* et au sein de la division des études.

Nous sommes d'accord, pour le moment, avec cette suggestion, bien

que nous croyions que l'insertion de *Foi et Constitution* dans la division des études ne soit pas finalement la meilleure solution à notre problème. Quelles que soient les décisions prises par le Comité central, maintenant et à l'avenir, nous croyons qu'une étroite liaison devra être maintenue dans le domaine des études avec les autres départements, grâce au comité du *staff* proposé pour la coordination des études, dans lequel sont représentés tous les départements du Conseil œcuménique.

2) On devrait présenter chaque année au Comité central un rapport préparé par le Comité de travail de *Foi et Constitution*, sur les actions en cours et les développements dans le domaine de l'unité chrétienne. Ceci est en accord avec le rapport final du Comité du programme et des finances :

> Le Comité recommande que le Comité central prévoie du temps pour un rapport annuel de *Foi et Constitution* sur le développement général ou des actions spécifiques dans le domaine de l'unité.

3) On devrait continuer à prévoir dans chaque assemblée du Conseil œcuménique, aussi généreusement que par le passé, une discussion sur les sujets d'unité.

4) Des conférences mondiales particulières de *Foi et Constitution* ont un rôle irremplaçable et il est nécessaire d'en prévoir de temps en temps.

5) Le programme que nous avons esquissé ci-dessus exige clairement un *staff* plus étoffé qu'à l'heure actuelle. La distribution et le caractère du travail à faire dépendent de la qualité des personnes. Le *staff* de *Foi et Constitution* doit toujours représenter en lui-même un éventail aussi large que possible des traditions confessionnelles et nationales. Le programme esquissé dans la première partie de ce rapport doit occuper à plein temps un *staff* dont le tableau suivant peut illustrer les tâches.

a) *Un directeur de la Commission* Foi et Constitution, responsable de la poursuite de la stratégie générale du travail de *Foi et Constitution* et intimement inséré dans le fonctionnement de la politique générale du Conseil œcuménique, au niveau le plus élevé. Il serait responsable de la coordination générale du programme de *Foi et Constitution*. Il serait aussi particulièrement concerné par l'extension des activités de *Foi et Constitution* dans les secteurs nouveaux, de même qu'il aurait à superviser le service consultatif pour les négociations d'unions d'Églises. Il aurait aussi une responsabilité spéciale à l'égard des contacts suggérés avec des Églises non membres.

b) *Un secrétaire exécutif*, responsable du programme au jour le jour de *Foi et Constitution*, tel qu'il est poursuivi par la Commission *Foi et Constitution* et les commissions théologiques à long terme, ainsi que de l'administration générale impliquée par celles-ci aussi bien que par les conférences et les consultations, et de la promotion des études de *Foi et Constitution* parmi les Églises membres.

c) *Un secrétaire à la recherche*, poursuivant des recherches spéciales et des études, et responsable en particulier des études, théoriques et pratiques, des schèmes d'union d'Églises.

6) Le directeur de *Foi et Constitution* doit avoir les plus étroites relations avec le secrétariat général du Conseil œcuménique et, pour être inséré pleinement dans l'ensemble du travail du Conseil œcuménique, il devra être membre du groupe exécutif du *staff*[3], comme le rapport final du Comité du programme et des finances le recommande. Nous recommandons aussi qu'on lui donne le titre de : *secrétaire théologique du Conseil œcuménique des Églises*. Ce titre est une réminiscence d'un ancien usage de *Foi et Constitution*. Il n'implique pas que les autres secrétaires du Conseil œcuménique n'ont pas été ou ne seront pas choisis pour leur compétence théologique, mais il reconnaît les responsabilités spéciales attachées à ce poste.

Nous croyons que, de cette manière, on verrait plus clairement que *Foi et Constitution* occupe dans la structure du Conseil œcuménique une place qui est proprement la conséquence de son rôle central et fondamental dans l'ensemble du mouvement œcuménique.

Nous sommes très reconnaissants de l'accroissement généreux du budget de *Foi et Constitution* recommandé par le Comité du programme et des finances, et nous croyons que cela contribuera à rendre possible la réalisation d'une autre recommandation de ce Comité :

« Que d'autres arrangements soient faits pour renforcer la marche régulière de la Commission. »

Nous nous proposons de nous mettre nous-mêmes à cette tâche.

II. — Le rôle du Conseil œcuménique en ce qui concerne l'unité[4]

Rapport du Prof. Henri d'Espine

En inscrivant à l'ordre du jour de la présente session, — la dernière avant la troisième Assemblée, — la question du rôle du Conseil œcuménique en ce qui concerne l'unité, le comité exécutif a sans doute voulu rappeler que la restauration de l'unité chrétienne reste un des objectifs essentiels, peut-être même l'objectif essentiel du mouvement œcuménique.

Cette question est d'importance pour tous les départements dans lesquels se diversifie l'action du Conseil œcuménique, qu'il s'agisse d'évangélisation ou d'entraide, de mobilisation des laïcs, hommes et femmes,

3. Le Groupe exécutif du *staff* est composé du secrétaire général, des quatre secrétaires généraux associés, du directeur des finances et du directeur de l'information (*note du texte*).

4. Nous devons à l'amabilité du professeur H. d'Espine d'avoir pu utiliser, pour une partie de ce rapport prononcé en anglais, la version originale en langue française. Le texte anglais complet a paru dans *The Ecumenical Review*, XIII (1960-1961), pp. 14-23, et dans les *Minutes* du Comité central de St. Andrews, pp. 112-117.

jeunes et adultes de la responsabilité chrétienne au sein de la société moderne tous en effet sont appelés chacun pour sa part et dans son domaine propre à contribuer à cette restauration et de fait à sa manière y contribue.

Mais la question du *rôle* du Conseil œcuménique en ce qui concerne l'unité pose inévitablement celle de l'objectif à atteindre. L'action pour être efficace demande à être orientée. Il est la raison pour laquelle le Comité de travail de *Foi et Constitution* dans la première partie de rapport présenté à ce dernier sur l'avenir de *Foi et Constitution* s'est efforcé de définir cet objectif dans la mesure et dans les termes où cela est actuellement possible.

Ce rapport devait être examiné et approuvé par la Commission de *Foi et Constitution* dans la session triennale de 1960 avant de pouvoir être discuté par le Comité central. Cet examen vient d'avoir lieu il y a quelques jours et a abouti pour la partie qui nous concerne présentement à son adoption pour tout l'essentiel de son contenu. Quelques modifications et adjonctions y ont cependant été apportées dont je dois vous rendre compte.

L'expression *unité ecclésiale* par laquelle le Comité de travail avait voulu caractériser l'objectif à atteindre a suscité à l'encontre de ces derniers mots de nombreuses réactions et écarté par la Commission. Elle a estimé que le qualificatif *ecclésial* était ambigu, pouvait être interprété dans le sens d'une institution ecclésiastique unique et centralisée et évoquant une uniformité qu'on ne désire.

Elle a spécifié en outre que la définition de l'unité qu'elle propose ne préjuge en aucune façon la manière dont devraient être résolues des questions comme celles du ministère, de l'administration des sacrements ou de la reconnaissance mutuelle.

Consciente d'autre part de l'importance pour l'Eglise d'un substantiel accord en matière de foi, elle a ajouté dans le texte les mots « tenant la même foi apostolique ».

Elle ne voulait pas donner à la définition de l'unité qu'elle propose le caractère d'une définition dogmatique, elle a remplacé l'expression « Nous croyons » par « La Commission de *Foi et Constitution* entend ».

Le texte revient donc à nous dans la teneur suivante :

« La Commission de *Foi et Constitution* entend de la manière suivante l'unité qui est à la fois la volonté de Dieu et le don qu'il fait à son Eglise : c'est une unité qui rassemble en chaque lieu tous ceux qui confessent Jésus-Christ comme Seigneur dans une communauté où ils sont pleinement engagés les uns envers les autres par la même baptême, en lui professant la même foi apostolique, prêchant le même Evangile, rompant le même pain et menant une vie communionnelle qui s'exprime en témoignage et en service pour tous, cette unité les rattache en même temps à la communion chrétienne totale dans l'espace et dans le temps de telle manière que le ministère et les membres soient reconnus par tous et que tous puissent agir et parler ensemble selon les occasions requises par les tâches auxquelles Dieu appelle l'Eglise.

« C'est pour une telle unité que nous le croyons nous devons prier et travailler. C'est une telle vision qui a inspiré le mouvement *Foi et*

Constitution dans le passé, et nous réaffirmons que tel est encore notre but. Nous reconnaissons que la brève définition de l'objectif que nous venons d'exposer laisse beaucoup de questions sans réponse. En particulier, nous voudrions souligner que l'unité que nous cherchons n'est pas l'uniformité, et qu'en ce qui concerne l'interprétation et les moyens d'accomplissement de certains des objectifs spécifiés dans le paragraphe précédent, nous ne sommes pas encore d'accord[5]. »

Quelles seraient les conséquences de l'adoption d'une semblable définition de l'unité à atteindre ? En déclarant que c'est pour une telle unité que nous devons prier et œuvrer, *Foi et Constitution* n'allait-il pas engager le Conseil œcuménique dans une voie toute nouvelle, l'amenant à faire ce que jusqu'ici il s'était toujours interdit, à savoir : faire sienne et patronner officiellement une conception particulière de l'unité ?

Dans sa déclaration de Toronto, le Comité central a, en effet, spécifié que le Conseil œcuménique n'entendait imposer à ses membres aucune conception particulière de l'unité.

Comme le rappelait le secrétaire général dans son exposé de Davos, en 1955 : « Il est de la nature même de la rencontre œcuménique que le Conseil cherche à promouvoir, qu'il laisse la porte ouverte à toute Église qui, acceptant la base du Conseil œcuménique, est disposée à examiner avec d'autres Églises comment l'unité de l'Église du Christ peut être réalisée. Et il est de toute évidence qu'un Conseil qui s'emploierait à promouvoir un type particulier d'unité en opposition aux autres, en fait, fermerait la porte aux Églises que leurs positions doctrinales mettraient dans l'impossibilité d'accepter ce type d'unité. »

La proposition de *Foi et Constitution* aurait-elle pour conséquence l'abandon de ce principe fondamental ? Telle est une première question à élucider.

Foi et Constitution fait valoir, pour justifier sa proposition, les considérations suivantes :

I. — Tout d'abord, que sa Constitution lui assigne pour tâche :

De proclamer l'unicité essentielle de l'Église du Christ, de placer le Conseil œcuménique et les Églises devant l'obligation de manifester cette unité et d'insister sur son urgente nécessité pour l'évangélisation.

Or la préoccupation missionnaire est évidente dans la définition de l'unité proposée. Qui pourrait contester que la présence en chaque lieu d'une seule communauté chrétienne constitue un témoignage plus convaincant qu'une multiplicité d'Églises qui chacune sollicite pour son compte l'adhésion de prosélytes?

Par ailleurs peut-il suffire à la longue de rappeler simplement aux Églises le devoir de manifester visiblement l'unité essentielle de l'Église du Christ? Ce rappel n'implique-t-il pas pour être efficace que l'ultime objectif, si lointaine qu'en apparaisse la réalisation et si nombreux que

5. On notera qu'il y a une variante entre le texte cité ici par le professeur d'Espine et le rapport définitivement adopté.

soient les obstacles qui s'y opposent encore, soit au moins proposé aux Églises sous une forme concrète ?

Le secrétaire général faisait cette remarque dans l'exposé de Davos déjà cité :

> A quoi ressemblerait un Conseil œcuménique qui dirait simplement que l'unité est une bonne chose, mais qui n'aurait rien à dire au sujet de la nature de l'unité. Il serait caractérisé par une stagnation totale.

II. — *Foi et Constitution* fait valoir en second lieu qu'on risque de se contenter au sein des Églises membres, en fait d'unité, de ce que le Conseil œcuménique représente actuellement, en d'autres termes qu'on se contente d'une collaboration fraternelle et d'une union fédérative qui laissent à chaque Église sa pleine autonomie :

> Les événements nous imposent différentes sortes de coopération chrétienne et si nous ne trouvons pas la véritable unité ecclésiale nous devrons nous contenter d'une unité d'organisation qui laisse insatisfaites bien des requêtes importantes de la vie de l'Église (...). *Foi et Constitution* doit constamment insister auprès du Conseil et des Églises sur le fait que la question de l'unité est de celles auxquelles une réponse doit être donnée et que ne donner aucune réponse, c'est s'enfermer dans une mauvaise réponse.

Il nous faudra dire si oui ou non ces craintes nous paraissent fondées et si *Foi et Constitution* ne remplit pas son office en contraignant les Églises, par une proposition concrète qui peut être acceptée, rejetée ou amendée, à dire quelle est à leur sens la nature de l'unité que Dieu veut pour son Église.

III. — *Foi et Constitution* fait savoir en troisième lieu qu'en formulant sa proposition, loin d'innover, elle reste au contraire fidèle à ce qui fut dès l'origine son inspiration et son objectif.

Sur ce point les avis ne sont évidemment pas unanimes. Si par exemple le professeur R. R. Hartford, l'un des vétérans de *Foi et Constitution*, n'hésite pas à déclarer « que le mouvement *Foi et Constitution* a toujours eu en vue le genre d'unité de l'Église sur lequel le *bishop* Newbigin a écrit », le professeur Léonard Hodgson, qui fut longtemps le secrétaire théologique de *Foi et Constitution*, et est au courant, mieux que personne, des origines et du développement, est sur ce point plus réservé. Il pense que les pionniers, préoccupés assurément de restaurer l'unité chrétienne, mais conscients des profondes divergences doctrinales existant entre Eglises, n'ont pas jugé pouvoir préciser ce que devrait être cette unité. La formule de l'archevêque William Temple, « pleine union et communion », qui ne prétendait pas résoudre toutes les questions litigieuses mais cherchait « à fixer où tous voulaient en venir de manière à ne pas se contenter d'un objectif moindre », paraît au professeur Hodgson exprimer la vision que *Foi et Constitution* avait de l'unité. Mais ce qui en fin de compte est plus déterminant que des opinions individuelles, c'est de savoir si les rapports de Lausanne, Édimbourg et Lund contiennent des déclarations équivalentes à l'actuelle proposition de *Foi et Constitution*.

Or si, à Lausanne en 1927, l'accord s'est établi sur la nécessité que « la vie même du corps un soit manifestée au monde » et que par conséquent « les obstacles s'opposant à la manifestation de l'unité du Christ soient écartés », l'accord n'a pu être réalisé sur une définition de la nature de cette unité et sur les éléments de foi et de constitution indispensables à sa réalisation.

Mais alors déjà la crainte était vivement ressentie par certains qu'une unité purement fédérative se substitue à l'unité organique.

De nouveau, dix ans plus tard, à Edimbourg, le devoir de *manifester* l'unité a été affirmé avec force, mais sans qu'un accord ait pu intervenir sur le mode de cette manifestation.

Nous sommes convaincus que notre unité d'esprit et de but doit prendre corps de telle manière qu'elle devienne évidente au monde; mais nous ne voyons pas encore clairement quelle forme extérieure elle devrait adopter.

C'est dans le rapport de Lund (1952) que se trouvent, pour la première fois, des précisions relatives à la nature de l'unité :

La nature de l'unité que nous poursuivons est celle d'une communion visible au sein de laquelle tous les membres, reconnaissant Jésus-Christ comme leur vivant Seigneur et Sauveur, se reconnaîtront les uns les autres comme appartenant pleinement à son corps, *afin que le monde croie.*

Il fut cependant spécifié que l'opinion selon laquelle l'unité de l'Église devait être organique n'était pas partagée par toute la conférence.

Si la formule de William Temple, « pleine union et communion », peut vraiment être considérée comme exprimant ce qu'était pour les pionniers de *Foi et Constitution* l'ultime objectif à atteindre, la présente proposition de *Foi et Constitution* apparaît moins, nous semble-t-il, comme une innovation que comme une explicitation.

Considérant l'importance de la question posée par la proposition de *Foi et Constitution*, le secrétaire général a sollicité l'avis de cinquante-trois personnalités particulièrement compétentes et représentatives de nos diverses Églises. Des trente réponses reçues se dégage, à mon sens, l'impression que voici :

Si la formule « unité ecclésiale », à laquelle la Commission de *Foi et Constitution* a renoncé comme nous venons de le voir et pour la même raison, appelle de la part de beaucoup des réserves, en revanche, l'objectif décrit dans le deuxième paragraphe du rapport, est approuvé par la grande majorité des correspondants, soit qu'ils considèrent que cette conception de l'unité est celle que *Foi et Constitution* a toujours eue en vue, soit qu'ils voient en elle un développement normal des vues seulement esquissées auparavant. La raison la plus généralement invoquée pour motiver cette approbation est que cette conception a le mérite d'écarter comme insuffisante l'unité purement fédérative et de simple collaboration, et d'empêcher qu'on se contente, en fait d'unité, de ce que le Conseil œcuménique représente actuellement. Il est bien significatif qu'aucun correspondant ne se soit fait le défenseur d'une unité qui ne serait que spirituelle ou de l'unité fédérative.

Des réponses les plus élaborées, je crois utile sur ce point de faire trois citations :

— Le *bishop* Dun écrit : « Nous convenons probablement tous qu'une unité qui ne procurerait pas l'intercommunion ou, mieux, la communion, qui ne procurerait pas l'acceptation réciproque du baptême et qui n'inclurait pas la reconnaissance réciproque des ministères comme vrais ministères de la Parole et des sacrements, ne serait pas ce que Dieu veut pour nous. »

— De son côté, le *principal* Marsh déclare : « Finalement, je pense que la signification de l'existence du Conseil œcuménique pour nous, c'est que nous ne devrions pas être au service du monde en quelque lieu comme deux Églises ou plus, mais apparaître seulement comme une seule Église appelant les hommes à l'unique vie de communion de l'unique peuple du Christ... Je ne suis pas tout à fait sûr ni à vrai dire satisfait de l'adjectif « ecclésial ». Je pense voir clairement ce que les auteurs désignent par ce mot et je pense qu'ils ont mis le doigt sur quelque chose de très important, et quelque chose qui, par rapport à la vie et aux aspirations du Conseil œcuménique, est acceptable et même à juste titre acceptable. »

— Le *professeur* Kinder, enfin, estime que « l'expression *unité ecclésiale* caractérise de façon claire le but réel de nos efforts œcuméniques qui sont quelque chose de plus qu'une pure « association » Mais l'expression *unité ecclésiale* ne me paraît pas heureuse pour décrire ce but. Elle donne l'impression que le but de nos efforts œcuméniques est une Église unifiée de façon ecclésiastique ».

D'autre part, au nombre des réactions, sinon négatives, du moins plus réticentes, deux me semblent devoir être mentionnées :

Celle, tout d'abord, de l'*archevêque de* Canterbury qui déclare la formule « unité ecclésiale » acceptable, mais à condition qu'on ne brûle pas les étapes et qu'on use de sagesse dans la poursuite de cet objectif : « Je désirerais dire que la première volonté de Dieu pour son Église est l'unité de l'esprit dans le lien de la paix, unité compatible avec beaucoup de différences dans les formulations théologiques ou dans l'organisation du gouvernement. Je maintiendrais que tant que les Églises sont encore, comme il est clair, soumises à de nombreuses servitudes ecclésiastiques, elles progressent grandement dans cette unité qui appartient à ceux qui sont du Royaume des Cieux. *Foi et Constitution* existe pour servir l'unité ecclésiastique, mais s'il n'est pas prudent, circonspect, attentif, il peut ignorer ou sous-estimer ou même empêcher ce premier élément essentiel d'unité dans le travail et le culte en coopération qui peut exister et existe au-dessus et au-dessous (au ciel et ici-bas) et tout autour, les différences de foi et de constitution n'étant pas résolues. »

Je pense que cette remarque mérite toute notre attention. Nous commettrions, en effet, une grave erreur en sous-estimant le prix de la croissante unité spirituelle qui nous est accordée au sein du Conseil œcuménique, pour la raison que cette forme de l'unité ne peut constituer à elle seule notre objectif dernier.

L'autre remarque est du *président Franklin Clark* Fry, lequel estime qu'il faut accorder autant d'importance à la question de vérité qu'à celle

d'unité et qu'à mettre l'accent de façon unilatérale et absolue sur « l'unité ecclésiale » on rompt le nécessaire équilibre :

« Si la nouvelle formulation de *Foi et Constitution* représente, comme il est possible, une nouvelle attitude qui voudrait faire pencher la balance en faveur de l'*unité ecclésiale* aux dépens d'un consensus sur la foi, j'aurais l'impression qu'il convient de résister comme à une rupture du juste équilibre des choses. »

C'est là, me semble-t-il, un avertissement très nécessaire et opportun, car nous risquions constamment d'oublier dans nos délibérations actuelles sur l'unité que la fidélité à l'enseignement des apôtres est une des caractéristiques essentielles de l'authentique Église.

Puisque la définition de l'unité, proposée par *Foi et Constitution* comme l'objectif dernier qu'il s'agirait d'atteindre, semble rencontrer un assentiment assez général, il convient, pour la clarté de l'entretien, d'en inventorier, une fois encore, les éléments avec précision.

Elle implique :

1° qu'il n'y ait plus en chaque lieu plusieurs Églises mais une seule, groupant tous ceux qui confessent en ce lieu la seigneurie de Jésus-Christ,

que leur union soit fondée sur un même baptême et s'exprime par la prédication du même Évangile et la participation à un même pain;

2° que cette communauté locale soit liée à toute la communauté chrétienne de tous les lieux et de tous les temps par le fait que son ministère et ses membres seraient reconnus par tous. Une telle unité est, par sa nature même, visible, mais n'implique pas une institution ecclésiastique unique et centralisée, écartée très généralement comme indésirable. Elle est compatible avec une large mesure de diversité institutionnelle et cultuelle, mais elle n'est ni fédérative ni purement spirituelle. L'adopter signifierait donc déjà incontestablement une option parmi les diverses conceptions possibles de l'unité.

Toutes les Églises membres du Conseil sont-elles prêtes à cette option, celles en particulier qui jusqu'ici jugeaient que l'unité visible n'était ni nécessaire ni même désirable ?

La question ne devrait-elle pas leur être aujourd'hui posée par le Comité central à l'approche de la troisième assemblée ? Un accord sur ce point, s'il se réalisait, constituerait, à n'en pas douter, un pas en avant dans la poursuite de l'unité, pas qui serait d'autant plus significatif que jusqu'ici l'impression générale que nous donnons à cet égard est celle de la stagnation, je reprends l'expression du secrétaire général.

Mais il conviendrait de dire clairement qu'il s'agit là de l'ultime objectif dont la réalisation intégrale ne peut être qu'à longue échéance, puisqu'elle implique que soient éliminées auparavant les divergences profondes qui subsistent encore touchant le baptême, le ministère, la célébration commune de la Cène et peut-être même aussi l'Évangile qui doit être prêché.

En posant cette question à nos Églises, nous ne leur *imposerions* pas une conception de l'unité, mais nous les amènerions à se demander, face à une proposition concrète, si de valables raisons, bibliques et théologiques, les contraignent absolument à l'écarter ou si leurs objections éven-

tuelles ne seraient finalement qu'une affaire de tradition ou de préférences tout humaines.

A cette première question, il conviendrait, me semble-t-il, d'en ajouter une seconde et de nous la poser à nous-mêmes avant de la poser à nos Églises respectives :

Nous répétons sans cesse dans d'innombrables documents et déclarations que l'unité nous est donnée et que la tâche qui nous incombe n'est plus que de la manifester. Cela est-il entièrement vrai ?

Qu'une certaine mesure d'unité nous soit déjà accordée par Dieu, nous en sommes tous persuadés et c'est ce qui fait tout le prix et la joie de l'expérience œcuménique; mais le fait que nous soyons tous liés à Jésus-Christ, parce qu'Il nous a tous attirés et attachés à Lui et que nous soyons par là certainement liés les uns aux autres par un lien très essentiel, signifie-t-il, pour toutes nos Églises, que l'unité nous soit ainsi *pleinement* donnée et qu'il n'y ait plus qu'à la manifester ? S'il en était vraiment ainsi, la manifestation de cette unité se heurterait-elle encore à tant d'obstacles ?

Si nous pensons, par exemple, aux déclarations que toujours à nouveau nos frères orthodoxes se sont sentis en conscience contraints de faire à la fin de nos assemblées et conférences successives, ne signifient-elles pas qu'à leurs yeux l'unité qui nous est donnée, et qu'ils ne contestent certes pas, n'est cependant pas pleinement l'unité telle qu'ils la conçoivent ? N'estiment-ils pas qu'avant de chercher à la manifester, il nous reste à y parvenir ?... Il me semble que l'archevêque de Canterbury est plus près de la réalité lorsque, dans sa réponse au questionnaire du secrétaire général, il écrit : « Le second paragraphe (du rapport de la Commission *Foi et Constitution*) parle avec une belle assurance de « l'unité », qui est à la fois la volonté de Dieu et le don qu'il fait à son Église. C'est bien sûr un don, mais qui n'est pas encore donné ou revendiqué dans sa plénitude. Sur la route, il y a beaucoup d'étapes. »

C'est, semble-t-il, tous les cinq ans que le Comité central met à son ordre du jour une étude et un entretien sur le problème de l'unité.

En 1950, à Toronto, il adoptait après délibération le document sur *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises*, document qui, sans avoir reçu une sanction officielle du Conseil œcuménique, n'en est pas moins considéré depuis lors, en fait, comme sa charte ecclésiologique.

En 1955, à Davos, le secrétaire général faisait un pénétrant exposé sur *Les différentes manières de concevoir l'unité et l'unité que le Conseil œcuménique des Églises cherche à promouvoir.*

Le sous-comité qui en délibéra le caractérisait comme « une tentative pour clarifier la manière dont le Conseil œcuménique des Églises peut, à l'heure actuelle, promouvoir de façon positive l'unité chrétienne, sans prendre parti pour quelque conception de l'unité non acceptée par toutes les Églises membres ».

Le sous-comité soumettait au Comité central une longue liste de questions qui devaient être encore élucidées et qui, aujourd'hui, après cinq ans, se posent toujours encore à nous dans les mêmes termes :

« De quelle manière, s'il en existe une, le Comité central peut-il dépasser le document de Toronto en soutenant l'unité chrétienne ? Peut-il donner un contenu concret, positif, à ses convictions sur le sens de l'unité, sans prendre parti pour une vue qui n'est tenue que par quelques-unes des Églises membres ?

Dans l'actuel dialogue œcuménique, combien d'aspects variés du concept total d'unité existent-ils qui reçoivent l'agrément de toutes les Églises membres ?

Qu'est-ce que signifie l' « unité donnée » de l'Église ?

Quelle relation existe-t-il entre l'unité que nous avons maintenant et l'unité que nous cherchons ?

Le sous-comité suggérait, en outre, certains points sur lesquels il lui semblait possible d'obtenir un accord :

1) L'interprétation de la doctrine du Nouveau Testament sur l'Église, comme impliquant une unité *visible*.

2) La conviction que la coopération des Églises ne suffit pas.

3) Le rejet du concept d'uniformité, au moins pour la structure et le culte considéré comme nécessaire à l'unité chrétienne.

Dirons-nous à l'ouïe de ces citations que sur le problème dont nous devons nous entretenir aujourd'hui, nous en sommes toujours au même point qu'il y a cinq ans ? Certains peut-être le prétendront. Je pense, pour ma part, que le seul fait qu'une proposition comme celle de *Foi et Constitution* puisse être actuellement présentée et qui pourrait impliquer une adaptation sur un point de la déclaration de Toronto, témoigne d'un cheminement et d'une évolution dans la façon de poser parmi nous le problème de l'unité.

L'heure semble venue de prier nos Églises, sans leur imposer certes une conception qu'elles ne pourraient en conscience accepter, d'examiner sans prévention ce que *Foi et Constitution* propose, dans l'espoir que, sur la nature de l'unité à laquelle Dieu nous appelle, certaines précisions puissent être apportées d'un commun accord.

Cum permissu superiorum.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : J. Dumont.

D. L., 2e trimestre 1961. — Imprimeur, n° 2.407.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Communauté française	15 NF
Etranger	18 NF
Abonnement de soutien	20 NF
Le numéro	5 NF

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Etudes « Istina »;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

Allemagne : W. E. Saarbach G.M.B.H., Gereonstrasse 25-29, Köln, 1, Postfach.
Dokumente-Verlag, Weingartenstrasse 8, Offenburg, Baden.
Espagne : Libreria INSULA, Carmen 9, Madrid.
Grande-Bretagne : Parker and Son, 27 Broad Street, Oxford.
Duckett, 140 Strand, Londres W. C. 2.
Grèce : Bureau de la Bonne Presse, 2, rue Sina, Athènes.
Norvège : Librairie Jacob Dybwad, Stortorvet 2, Oslo.
Pays-Bas : H. Coebergh, Ged. Oude Gracht 74, Haarlem.
N. V. Martinus Nijhoff, 9 Lange Voorhout, La Haye.
Suède : A. B. Lundequitska Bokhandeln, Uppsala.
Liban : Librairie Saint-Paul, Harissa.
Librairie de l'Humanisme, Boîte postale 556, Beyrouth.
Canada : Periodica, Inc. 5090 avenue Papineau, Montréal 34.
Etats-Unis : Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th. Street, New York (N. Y.)
Rép. Argentine : Officia del Libro Frances, Talcahuano 850, Buenos Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : L'Eglise et le silence 257

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

M.-J. LE GUILLOU, o.p. : Aux sources des mouvements spirituels de l'Eglise de Grèce. — III. Apostolos Makrakis : ses intuitions apostoliques et spirituelles 261

Document : Charte constitutionnelle de l'Eglise de Grèce (1939) 279

ORIENT ET OCCIDENT

I. DALMAIS, o.p. : Signification de la diversité des rites au regard de l'unité chrétienne 301

A. LEGRAND, o.p. : Dégel œcuménique en Egypte 319

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

John UPCOTT : « *Regnans in excelsis* », 1558-1570-1588 327

E. I. WATKIN : Note sur « *Regnans in excelsis* » 337

Th. COWLEY, o.p. : Note conjointe 341

René BEAUPÈRE, o.p. : *Foi et Constitution* à St. Andrews (1960) 345

Documents :

Rapport sur l'avenir de *Foi et Constitution* 365

Rapport du professeur Henri d'ESPINE 376